C. G. JUNG

TIPURI PSIHOLOGICE

Traducere din germană de VIORICA NIŞCOV

HUMANITAS

CARL GUSTAV JUNG (1875-1961), psiholog şi psihiatru elveţian. Născut la Keβwil (cantonul Thurgau), a făcut studii de medicină generală şi psihiatrie la Basel, a fost profesor la Facultatea de Medicină din Zurich şi medic-şef la clinica psihiatrică universitară Burgholzli. S-a consacrat însă precumpănitor psihoterapiei clinice şi, concomitent, cercetării experimentale şi teoretice. În 1904 întemeiază la Zurich un laborator de psihopatologie experimentală, valorificând observaţii personale şi descoperiri în domeniul asociaţiilor verbale normale şi patologice, al demenţei precoce şi al complexelor. Între 1907 şi 1912 colaborează intens cu Freud, atras în special de cercetările acestuia legate de isterie şi de vise. Ruptura cu Freud, provocată mai cu seama de rigiditatea concepţiei acestuia, înseamnă pentru Jung angajarea ferma pe un drum propriu. Ea îl va duce la elaborarea unui sistem autonom de gândire, axat pe reintroducerea *spiritului* ca dimensiune fundamentală a fiinţei şi pe un ansamblu de concepte noi, deduse în temeiul unei îndelungate şi vaste experienţe clinice. *Inconştient colectiv, arhetip, individuaţie, anima, animus, umbra, persona* etc. au lărgit câmpul cunoaşterii şi au revoluţionat disciplina, orientând-o către o înţelegere infinit mai nuanţată şi mai aproape de totalitate a psihicului uman. Între 1921 şi 1938 întreprinde călătorii de studii în Africa de nord, în lumea arabă, la indienii pueblo din Arizona, în Kenya, Uganda şi India. În 1935 este ales preşedinte al proaspăt întemeiatei ,,Societăţi elveţiene pentru psihologie şi domeniile conexe". În 1944 i se creează la Basel o catedra de „psihologie medicală". În 1948 se înfiinţează la Zurich Institutul C. G. Jung, iar în 1958, inspirată de cercetările sale, ,,Societatea Internaţionala de psihologie analitică". Ultimii ani de viaţă şi-i petrece la Bollingen, lângă Zurich, locuind în faimosul turn, unde îşi redactează şi parţial îşi dictează memoriile.

PREFAŢĂ

Aceasta carte este rodul unei munci de aproape douăzeci de ani în domeniul psihologiei practice. Proiectul ei s-a închegat treptat, mai întâi din nenumăratele impresii şi experienţe legate de practica psihiatrică şi neuropatică, precum si din contacte cu oameni aparţinând tuturor straturilor sociale, apoi din confruntările mele personale cu prieteni şi adversari, în fine, din critica particularităţilor psihologice care îmi sunt proprii. Mi-am propus sa nu împovărez cititorul cu cazuistica, în schimb am ţinut să integrez, atât istoric, cât şi terminologic, fondului de cunoştinţe deja existent, ideile extrase din experienţă. Am întreprins aceasta operaţie mai puţin din raţiuni de echitate istorica şi mai mult cu intenţia de a scoate experienţa specialistului în medicina din domeniul sau profesional îngust şi de a le situa într-o serie de raporturi mai generate, raporturi ce îngăduie şi profanului cultivat să beneficieze de experienţele unei discipline anume. N-aş fi cutezat să procedez în acest mod, care ar putea fi lesne interpretat greşit ca intervenţie în alte sfere de preocupări, daca nu aş fi convins că punctele de vedere psihologice înfăţişate aici au semnificaţie şi aplicabilitate generala şi ca deci ele pot fi mai bine tratate într-un context general, decât sub forma unei ipoteze ţinând de un domeniu ştiinţific particular. Potrivit scopului urmărit, m-am limitat la confruntarea cu ideile acelor autori care au studiat problema de faţa şi am renunţat sa menţionez tot ceea ce s-a spus în legătura cu aceasta chestiune. Abstracţie făcând de faptul ca a atinge fie şi numai o completitudine aproximativa în elaborarea unui registru corespunzător de materiale şi de opinii mi-ar întrece cu mult puterile, o asemenea colecţie nu ar contribui cu nimic serios la lămurirea şi lărgirea problemei în discuţie. Am lăsat de aceea fără părere de rău la o parte multe lucruri pe care le adunasem de-a lungul anilor şi m-am limitat, pe cât posibil, la esenţial. Acestei renunţări i-a căzut victimă şi un document preţios, ce mi-a fost de mare folos. Este vorba de o corespondenţa întinsă cu prietenul meu, domnul dr. med. H. Schmidt din Basel, corespondenta legată de problema tipurilor. Datorez acestui schimb de opinii o suma importantă de clarificări care au trecut în

cartea mea intr-o forma, fireşte, modificata şi de repetate ori prelucrată. În esenţa, această corespondenţa ţine de lucrările preliminare a căror publicare ar crea mai multa confuzie decât claritate. Sunt însa dator să aduc aici cuvenitele mulţumiri strădaniilor prietenului meu.

Küsnacht/Zürich, primăvara anului 1920
C.G. JUNG

CUVÂNT ÎNAINTE LA EDIŢIA A ŞAPTEA

Această nouă ediţie apare neschimbată, ceea ce nu vrea se însemne că lucrarea nu ar mai avea nevoie de completări, de îmbunătăţiri şi de adaosuri. În special, descrierile cam scurte ale tipurilor ar putea fi substanţial lărgite. De dorit ar fi şi o luare in considerare a lucrărilor tipologice publicate de psihologi după apariţia primei ediţii. Dar în forma ei actuală, cartea este deja atât de voluminoasă, încât doar o necesitate stringentă m-ar putea determina se o lărgesc. În plus, nu ar avea practic nici un rost să se complice problematica tipologică, atâta timp cât nici măcar elementele ei nu sunt cu adevărat înţelese. Critica face adesea greşeala de a presupune că tipurile sunt, ca să spun aşa, deliberat inventate şi întrucâtva impuse materialului experimental. Împotriva acestei presupuneri mă simt obligat să subliniez faptul că tipologia mea este rezultatul unei experienţe practice de ani de zile, al unei experienţe oricum pe deplin inaccesibile psihologului de catedră. Eu sunt în primul rând medic şi psihoterapeut practician, şi toate formulările mele psihologice izvorăsc din experienţele unei profesiuni dificile, exercitată zi de zi. Ceea ce afirm, prin urmare, în această carte este, propoziţie cu propoziţie, verificat de sute de ori prin terapia practică şi este iniţial izvorât din ea. Aceste experienţe medicale sunt, fireşte, accesibile şi inteligibile doar celui obligat să se ocupe în linie profesională de tratarea complicaţiilor psihologice. De aceea nu este de luat în nume de rău neprofesionistului dacă unele constatări îi par stranii sau dacă îşi închipuie

chiar că tipologia mea ar fi în aşa fel încât, dacă vreau să sper că voi fi corect înţeles, trebuie se presupun o mare bunăvoinţă din partea cititorului meu. Ar fi relativ simplu, dacă fiecare cititor ar şti cărei categorii îi aparţine. Este însă adesea destul de dificil de hotărât daca cineva ţine de un tip sau de altul, mai ales când c vorba de propria persoană. Judecata privind personalitatea proprie este întotdeauna extraordinar de nesigură. Aceste nesiguranţe de judecată cunosc o răspândire atât de mare deoarece în fiecare tip declarat sălăşluieşte o anumită tendinţă către compensarea propriei unilateralităţii, tendinţa oportună din punct de vedere biologic, căci slujeşte păstrării echilibrului sufletesc. Prin compensare apar caractere secundare sau tipuri care oferă o imagine extrem de greu descifrabilă, atât de greu, încât te simţi îndemnat sa negi existenţa în genere a tipurilor şi să o mai accepţi doar pe aceea a diferenţelor individuale.

4. Trebuie să scot în evidenţă aceste dificultăţi, pentru a justifica o anume particularitate a expunerii ce urmează: s-ar zice că drumul cel mai simplu ar fi acela de a descrie şi analiza în paralel două cazuri concrete. Fiecare om posedă însă ambele mecanisme, atât pe cel al extraversiei, cât şi pe cel al introversiei, şi doar relativa predominanţă a unuia sau a altuia determină tipul. Pentru a conferi imaginii relieful necesar, ar trebui procedat la o retuşare energică, ceea ce ar însemna de fapt o înşelăciune mai mult sau mai puţin pioasa. Se adaugă faptul ca reacţia psihologică a oamenilor este atât de complicata, încât capacitatea mea de expunere abia dacă ar fi în măsura să-i traseze în mod absolut exact imaginea.

Sunt, de aceea, silit să mă limitez la înfăţişarea principiilor pe care le-am extras din mulţimea de fapte individuale observate. Nu este vorba aici, aşa cum eventual ar putea să pară, de o deductio a priori, ci de expunerea deductivă a unor puncte de vedere formate pe cale empirică. Aceste puncte de vedere sunt, după cum nădăjduiesc, o contribuţie clarificatoare la o dilemă care a dus şi continuă să ducă nu doar în domeniul psihologiei analitice, ci şi în acela al altor ştiinţe, şi mai ales în raporturile interumane, la neînţelegere

şi discordie. Se înţelege astfel de ce existenţa a două tipuri diferite este un fapt de mult cunoscut, care, într-un fel sau altul, a izbit atât observaţia cunoscătorului de oameni, cât şi reflecţia scormonitoare a gânditorului, sau s-a înfăţişat bunăoară intuiţiei unui Goethe sub forma principiului larg cuprinzător al sistolei şi diastolei. Numele şi noţiunile sub care a fost sesizat mecanismul introversiei şi al extraversiei sunt foarte diferite, adaptate de fiecare data punctului de vedere individual al observatorului. În ciuda deosebirilor în formulare, iese mereu în evidenţă ceea ce este comun în privinţa concepţiei fundamentale, anume o mişcare a interesului în direcţia obiectului, într-un caz, o mişcare a interesului de la obiect către subiect şi către propriile procese psihologice, în celalalt caz. În primul caz, obiectul acţionează ca un magnet asupra tendinţelor subiectului, îl atrage şi îl condiţionează în mare măsura, îl înstrăinează chiar de sine însuşi şi îi schimbă calităţile în sensul unei armonizări cu obiectul, într-atât încât s-ar zice că obiectul ar avea pentru subiect o importanţă superioară, în ultimă instanţă decisivă, şi că faptul de a se abandona cu totul obiectului ar reprezenta vocaţia absolută, sensul vieţii şi al destinului subiectului. În cel de al doilea caz, subiectul este şi rămâne în centrul tuturor preocupărilor. S-ar putea spune că este ca şi cum, în ultimă instanţă, întreaga energie a subiectului s-ar cheltui pe căutarea neîntreruptă a unor modalităţi de a împiedica obiectul să capete o influenţă covârşitoare asupra sa. Este ca şi cum energia obiectului s-ar scurge, ca şi cum subiectul ar fi magnetul care ar atrage obiectul către sine.

5. Nu este uşor de caracterizat, în mod accesibil şi limpede, acest comportament contradictoriu faţă de obiect şi există riscul serios de a recurge la formulări absolut paradoxale care ar stârni mai degrabă confuzie decât claritate. Foarte general, punctul de vedere introvertit ar putea fi socotit acela care în toate împrejurările caută să supraordoneze eul şi procesele psihologice subiective obiectului şi procesului obiectiv, sau cel puţin să le afirme în raport de acestea. Atare atitudine conferă de aceea subiectului o valoare mai

mare decât obiectului. Corespunzător, obiectul se afla întotdeauna situat la un nivel valoric mai coborât, el are o importanţă secundara, ba chiar ocazional funcţionează ca semn exterior, obiectiv, al unui conţinut subiectiv, de pildă ca încorporare a unei idei, împrejurare în care esenţială rămâne ideea; sau este materia unui sentiment, în care principală rămâne trăirea sentimentului şi nu individualitatea reală a obiectului. Punctul de vedere extravertit, în schimb, subordonează subiectul obiectului, atribuind acestuia din urmă valoarea preeminentă. Subiectul are întotdeauna, în acest caz, importanţă secundară; procesul subiectiv apare uneori ca anexă supărătoare şi inutilă a unor fapte obiective. Este limpede că psihologia care ia naştere pe baza acestor puncte de vedere opuse se bifurcă, în mod necesar, în două orientări absolut diferite. Una din acestea priveşte totul din unghiul concepţiei sale, cealaltă din unghiul faptului obiectiv.

6. Poziţiile opuse nu sunt, mai întâi, nimic altceva decât mecanisme opuse: o ieşire diastolică înspre obiect şi o luare în posesie a acestuia, pe de-o parte; o concentrare sistolică şi o desprindere a energiei de la obiectul luat în posesie, de cealaltă parte. Fiecare om posedă ambele mecanisme ca expresie a ritmului său de viaţă normal, nu întâmplător desemnat de Goethe prin noţiunile fiziologice care denumesc activitatea cardiacă.
Alternarea ritmică a celor două forme de activitate psihică ar
trebui să corespundă cursului normal al vieţii. Dar condiţiile exterioare complicate în care trăim, ca şi condiţiile, poate şi mai complicate, ale dispoziţiei noastre psihice individuale îngăduie rareori o desfăşurare pe deplin netulburată a activităţii vieţii psihice. Împrejurări exterioare şi dispoziţii interioare favorizează foarte adesea unul din mecanisme şi îl limitează sau îl împiedică pe celălalt să funcţioneze. Fireşte, efectul este predominant unuia dintre mecanisme. Dacă această stare se cronicizează într-un fel sau altul, rezultă din ea un tip, respectiv o

atitudine comportamentală în care unul dintre mecanisme predomină constant, fireşte însă fără a-l putea suprima complet pe celălalt, căci şi acesta ţine neapărat de activitatea vieţii psihice. De aceea nu poate să apară niciodată un tip pur, care să posede exclusiv un singur mecanism în paguba celuilalt, total atrofiat. O atitudine tipică înseamnă întotdeauna doar predominanţa relativă a unuia
dintre mecanisme. Constatarea existenţei introversiei şi a extraversiei a permis mai întâi să se distingă între două grupuri mari de individualităţi psihologice. Dar această împărţire este atât de superficială şi de generală, încât ea nu îngăduie decât diferenţieri la fel de generale. O cercetare amănunţită a psihologiilor individuale care cad într-o grupă sau în alta arată de îndată că exista diferenţe mari între indivizii ce aparţin aceleiaşi grupe. Trebuie, prin urmare, să facem un pas mai departe, spre a preciza în ce constau deosebirile dintre indivizii aparţinând aceleiaşi grupe. Potrivit experienţei mele, pot spune că, în mod foarte general, indivizii se deosebesc nu numai după diferenţa universală dintre extraversie şi introversie, ci şi după diferitele funcţii psihologice fundamentale. Acestea, respectiv funcţiile care se deosebesc atât genuin, cât şi esenţial de alte funcţii sunt – după experienţa mea – a gândi, a simţi, a avea senzaţii, a intui. Dacă predomină comportamental una din aceste funcţii, apare tipul corespunzător. Motiv pentru care deosebesc: tipul gândire, tipul simţire, tipul senzaţie şi tipul intuiţie. Fiecare din aceste tipuri poate fi pe deasupra introvertit sau extravertit, potrivit cu atitudinea sa faţă de obiect, aşa cum am arătat mai sus. în cadrul a două comunicări consacrate tipurilor psihologice, nu am dezvoltat aceste distincţii, ci am identificat tipul gândire cu cel introvertit, iar tipul simţire cu cel extravertil. *1
Aceste identificări s-au dovedit inconsistente la o elaborare mai temeinică a problemei. Pentru a evita neînţelegerile, aş vrea să-l rog pe cititor să reţină distincţiile de mai sus. Spre a asigura claritatea absolut necesară în lucruri atât de

complicate, am consacrat ultimul capitol al acestei cărţi definirii noţiunilor psihologice cu care am operat.

<Nota 1> Zur Frage der psychologischen Typen. Die Psychologic der unbewuflten Prozesse, p. 58 (reeditare în Oberdie Psychologie des Unbewuβten, în Gesammelte Werke, VII). </Nota 1>

INTRODUCERE

Platon şi Aristotel! Ei nu sunt doar cele doua sisteme, ci şi tipurile a două naturi umane diferite ce se opun, mai mult sau mai puţin vrăjmaş, sub toate hainele, din timpuri imemoriale. Tot lungul Evului Mediu, mai cu seama, şi până astăzi, ele s-au luptat astfel, iar aceasta luptă este principalul conţinut al istoriei Bisericii creştine. Se vorbeşte mereu dc Platon şi de Aristotel, chiar dacă sub alte nume. Naturile exaltate, mistice, platonice dezvăluie din abisurile sufletelor lor ideile creştine şi simbolurile corespunzătoare. Naturile practice, ordonatoare, aristotelice construiesc din aceste idei şi simboluri un sistem solid, o dogmatică şi un cult. Biserica imbraţişează în cele din urma ambele naturi, din care unii se ascund de cele mai multe ori în rândul clerului, iar ceilalţi in viaţa monahală, continuând să se războiască însă neîntrerupt.

H. Heine, Deuischland, I.

1. În cursul practicii medicale cu bolnavii de nervi m-a izbit
încă de mult faptul ca, pe lângă numeroase diferenţe individuale
de psihologie umana, exista şi *deosebiri tipice, ş*i anume m-au
izbit mai întâi *două tipuri,* pe care le-am numit tipul *introvertit*
*ş*i, respectiv, *extravertit.*

2. Examinând cursul vieţii oamenilor, observăm că destinele

unora sunt mai degrabă determinate de obiectele intereselor lor,
în vreme ce ale altora, mai degrabă de fiinţa lor lăuntrică, de
subiectul lor. şi deoarece noi toţi înclinăm fie într-o parte, fie
în alta, ne simţim, fireşte, îndemnaţi să înţelegem de fiecare dată
totul în sensul propriului nostru tip.

3. Amintesc această împrejurare înca de aici, pentru a preîntâmpina posibile neînţelegeri. Fireste că ea îngreunează considerabil încercarea de a înfăptui o descriăre generală a tipurilor, produsul unei idilic-netulburate activităţi în cabinetul de studiu. Ma îndoiesc însa ca atare ignoranţă califică în vederea unui exerciţiu critic competent.

Septembrie 1937
C.G. JUNG

PROBLEMA TIPURILOR ÎN ISTORIA DE IDEI A ANTICHITAŢII ŞI A EVULUI MEDIU

1. Despre psihologia Antichităţii. Tertullian şi Origene

8. Psihologic a existat dintotdeauna, de când există şi lumea a cărei istorie o cunoaştem, dar o psihologie obiectiva exista doar de puţina vreme încoace. Pentru ştiinţa vremurilor vechi era valabila propoziţia după care: conţinutul de psihologie subiectivă creşte în absenţa psihologiei obiective. De aceea operele anticilor sunt, ce-i drept, pline de psihologie, dar prea puţin poate fi socotit obiectiv în ea. Ceea ce probabil a fost determinat, într-o măsura deloc neglijabila, de particularitatea raporturilor interumane din Antichitate şi din Evul Mediu. Antichitatea cunoştea o evaluare aproape exclusiv biologica, daca se poate spune aşa, a omului de către semenul sau, după cum reiese din obiceiurile şi raporturile juridice ale acelor timpuri. În măsura în care a exprimat în genere o judecata de valoare, Evul Mediu a cultivat o evaluare metafizică a aproapelui, cu punctul de pornire în ideea valorii eterne a sufletului uman. Aceasta evaluare compensatoare în raport cu punctul de vedere antic este pentru estimarea personala – unica bază posibila a unei psihologii obiective – la fel de nefavorabila ca şi evaluarea biologica. Exista, desigur, nu

puţini specialişti care sunt de părere că o psihologie se poate scrie şi *ex cathedra.* Astăzi însa, cei mai mulţi sunt convinşi că o psihologie obiectiva trebuie sa se sprijine în primul rând pe observaţie şi pe experienţă. Această bază ar fi ideala, daca ar fi posibilă. Dar idealul şi scopul ştiinţei nu stau în descripţia pe cât mai exact cu putinţa a faptelor – ştiinţa nu poate concura cu înregistrările cinematice şi fonografice – , ci în descoperirea legii, care nu e altceva decât expresia abreviată a unor procese variate, dar concepute cumva unitar. Graţie *interpretării,* scopul ştiinţei depăşeşte experimentul pur, dar rămâne întotdeauna, în ciuda valabilităţii ei generale, probate, un produs al constelaţiei psihologice subiective a cercetătorului. În constituirea teoriilor şi a noţiunilor ştiinţifice hazardul personal joaca un rol important. Există şi o ecuaţie psihologica personala, nu doar una psihofizică. Noi vedem culori, dar nu şi lungimi de undă. De această bine cunoscuta constatare trebuie sa se ţină seama în psihologie mai mult ca oriunde. Eficacitatea ecuaţiei personale începe o data cu observaţia. *Vedem ceea ce suntem capabili să vedem cel mai bine prin noi înşine.* Astfel, vedem în primul rând paiul din ochiul fratelui nostru. Fără îndoială, paiul este acolo, dar bârna e în ochiul nostru – şi ar trebui sa ne împiedice, în oarecare măsura, vederea. Nu am încredere în principiul ,,observaţiei pure", în aşa-numita psihologie obiectivă, decât dacă ea se limitează la ochelarii cronoscopului, ai tahistoscopului sau ai altor aparate ,,psihologice". În felul acesta ne ferim şi de o recolta prea bogată de fapte psihologice experimentale. Ecuaţia personala se pune şi mai mult în valoare o data cu prezentarea sau comunicarea datelor observate, pentru a nu mai vorbi de interpretarea şi abstractizarea materialului experimental! Nicăieri nu este mai indispensabila decât în psihologie exigenţa fundamentală ca observatorul şi cercetătorul sa corespundă obiectului, adică să fie în stare să vadă nu doar într-un singur fel, ci ş în celălalt fel. Pretenţia ca el să vadă *doar* obiectiv nici nu ar trebui ridicată, căci aşa ceva e cu neputinţa. Ar trebui sa fim mulţumiţi daca nu vedem *prea* subiectiv. Faptul ca observaţia şi interpretarea subiectiva coincid cu datele obiective ale obiectului psihologic este probabil pentru interpretare doar în măsura în care aceasta nu pretinde să fie generală, ci îşi propune sa fie valabila numai pentru domeniul luat în considerare al obiectului. În aceasta măsură, bârna din propriul ochi ne îndreptăţeşte tocmai să găsim paiul din ochiul fratelui nostru. În acest caz, bârna din ochiul propriu nu demonstrează, cum am spus, că fratele nostru nu are nici un pai în ochi. Dar stânjenirea vederii ar putea lesne prilejui o teorie generala despre faptul ca toate paiele sunt bârne. Recunoaşterea şi luarea în considerare a condiţionării subiective a cunoştinţelor în genere, şi mai ales a cunoştinţelor psihologice, sunt o condiţie fundamentala pentru dreapta apreciere ştiinţifică a unui psihic, diferit de acela al subiectului care observă. Aceasta condiţie este îndeplinită doar atunci

când observatorul este suficient de bine informat în legătură cu dimensiunea şi natura propriei personalităţi. Or, el poate să fie îndeajuns de bine informat doar dacă se eliberează într-o măsura importantă de influenţele compensatoare ale judecaţilor colective şi ajunge astfel la o concepţie clară asupra propriei sale individualităţi.

9. Cu cât ne întoarcem mai mult în istorie, cu atât vedem că personalitatea dispare sub stratul colectivităţii. Iar daca mergem mai jos către psihologia primitivă, descoperim că acolo noţiunea de individ nici nu există. În loc de individualitate, găsim doar o raportare colectivă sau o *participation mystique *1.* Atitudinea colectivă împiedică însă cunoaşterea şi aprecierea unei psihologii diferite de a subiectului, prin faptul ca spiritul branşat pe colectiv este tocmai incapabil sa gândească şi să simtă altminteri decât proiectând. Ceea ce se înţelege prin noţiunea de ,,individ" reprezintă o cucerire relativ târzie a istoriei spiritului uman şi a istoriei culturii. De aceea nu este de mirare că atitudinea colectiva, puternica în vremurile vechi, a împiedicat cu totul aprecierea psihologică obiectiva a diferenţelor individuale, ca şi, în genere, orice obiectivare ştiinţifică a proceselor psihologice individuale. Tocmai din cauza acestei lipse de gândire psihologică, cunoaşterea a fost ,,psihologizata", respectiv umpluta cu psihologie proiectata. Exemple izbitoare oferă în acest sens începuturile interpretării filozofice a lumii. Depsihologizarea ştiinţei obiective merge mână în mână cu dezvoltarea individualităţii şi a diferenţierii psihologice condiţionate a oamenilor. Ceea ce explica de ce scrierile transmise de Antichitate sunt atât de firave în materie de psihologie obiectivă. Distincţia dintre cele patru temperamente, pe care am preluat-o din Antichitate, abia daca mai poate fi considerată o tipizare psihologică, temperamentele nefiind aproape nimic altceva decât complexiuni psihofiziologice.

<Nota 1>L. Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les societes inferieures </nota 1>*

Lipsa de informaţii nu vrea să însemne însă ca în istoria de idei a Antichităţii nu există urme ale acţiunii contrariilor psihologice în discuţie.

10. Astfel, filozofia gnostica a stabilit existenţa a trei tipuri, corespunzând poate celor trei funcţii psihologice fundamentale: gândirii, simţirii, senzaţiei. Gândirea ar corespunde pneumaticii lor, simţirea – psihicilor, senzaţia – hilicilor. Preţuirea mai mică acordată psihicilor corespunde spiritului gnozei care, spre deosebire de creştinism, insista asupra valorii cunoaşterii. Principiile creştine ale iubirii şi credinţei erau însa nefavorabile cunoaşterii. În interiorul gândirii creştine, pneumaticul ar fi fost deci depreciat în măsura în

care se distingea doar prin faptul că era posesorul gnozei, al cunoaşterii.

11. Trebuie să ne gândim la diferenţa dintre tipuri şi atunci când examinăm lupta îndelungată şi nu lipsita de primejdii pe care Biserica a dus-o încă de la primele ei începuturi împotriva gnosticismului. Faţă de neîndoielnica orientare precumpănitor practică a creştinismului timpuriu şi în măsura în care nu se pierdea, urmându-şi instinctul de luptă, în polemica apologetica, intelectualul nu izbutea să o scoată la capăt. *Regula fidei* era prea strâmtă şi nu îngăduia nici un fel de mişcări independente. În plus, era săracă în cunoaştere pozitiva. Cuprindea puţine idei, ce-i drept de imensă valoare practică, dar care zăvorau gândirea. Intelectualul era lovit într-o măsura mult mai mare decât sensibilul *(der Fiihlende)* de *sacrificium intellectus.* Este prin urmare de înţeles de ce conţinuturile precumpănitor cognitive ale gnozei, care în lumina dezvoltării de azi a gândirii nu numai ca nu şi-au pierdut din valoare, dar şi-au şi sporit-o substanţial, trebuie sa fi exercitat o mare putere de atracţie asupra intelectualului din sânul Bisericii. Ele au reprezentat de fapt, pentru el, ispita lumii. În special *docetismul* a dat de furcă Bisericii, susţinând că Cristos a avut doar un trup aparent şi că întreaga sa viata pământească, precum şi suferinţele îndurate de el nu au fost decât aparenţa. În aceasta afirmaţie gândul pur trece pe primul plan, opunându-se simţirii omeneşti. Lupta cu gnoza ne întâmpina în chipul cel mai desluşit în doua figuri care au fost nu doar Părinţi ai Bisericii, ci şi personalităţi de covârşitoare importanţă. Este vorba de Tertullian şi de Origene, aproximativ contemporani, la finele veacului al doilea. Schultz scrie despre ei: ,,Un organism oarecare este capabil să absoarbă hrana aproape complet şi sa o asimileze potrivit constituţiei sale, în vreme ce altul o evacuează tot atât de complet prin violente simptome reactive. La fel de contradictoriu s-au comportat unul în raport cu celalalt Origene şi Tertullian. Reacţia lor la gnoza nu le defineşte doar caracterele şi concepţiile de viaţa, ci este totodată de o însemnătate fundamentală pentru locul ocupat de gnoză în viaţa spirituala şi în curentele religioase ale vremii.*2

12. Tertullian s-a născut la Cartagina în jurul anului 160. A fost păgân, dedat vieţii de luxură a cetăţii sale până spre vârsta de 35 de ani, când s-a creştinat. A devenit autorul a nenumărate scrieri ce-i oglindesc inconfundabil caracterul, împrejurare care ne interesează în mod special în cadrul de faţa. Se recunosc desluşit mai cu seama zelul său nobil, fără precedent, înflăcărarea, temperamentul pătimaş şi interioritatea adânca a concepţiei religioase. Fanatic, cultivând o unilateralitate geniala de dragul unui adevăr recunoscut, intolerant, natura de luptător fără pereche, combatant necruţător ce se considera victorios doar când adversarul îi e total anihilat, el mânuieşte cu

feroce măiestrie o limba strălucitoare ca o spadă. E creatorul latinei bisericeşti, ce avea să dureze mai bine de o mie de ani, şi cel care a fixat terminologia tinerei Biserici: ,,De îndată ce înşfacă un punct de vedere, trebuia – biciuit părea de o oaste a iadului – să-1 dezvolte până la ultimele consecinţe, chiar şi atunci când dreptatea nu mai era de mult de partea lui, iar orice ordine raţionala îi zăcea zdrenţuita la picioare.*3 Modul pătimaş de a gândi îi era atât de necruţător, încât se înstrăina tot mai mult exact de acel lucru pentru care, de fapt, şi-ar fi dat viaţa. La fel îi era şi etica, plină de o aspră severitate. Cerea stăruitor să se caute martirajul, nu să se fuga de el, nu admitea o a doua căsătorie şi pretindea că persoanele de sex femeiesc sa poarte întotdeauna văl. Gnoza, care e tocmai o patimă a gândirii şi a cunoaşterii, filozofia şi ştiinţa, de fapt puţin diferite de ea, erau combătute de el cu fanatica intoleranţă.

<Nota 2> *Dokumente der Gnosis,* p. XXIX. </ nota 2>

<Nota 3> *Loc. cit.,* p. XXV. </nota 3>

Lui i se atribuie mărturisirea sublimă: *credo quia absurdum est* (cred pentru că este absurd). Ceea ce nu corespunde întru totul adevărului istoric, căci el spusese doar: ,,Et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est." *4

13. Având o minte ascuţita, şi-a dat seama de starea jalnica a cunoştinţelor filozofice şi gnostice şi le-a respins cu dispreţ. În schimb, s-a raportat la mărturia propriei lumi interioare, la propriile realităţi lăuntrice care erau una cu credinţa pe care o îmbrăţişase. Acestora le-a dat forma, devenind astfel creatorul raporturilor conceptuale ce astăzi încă stau la temelia sistemului catolic. Realitatea lăuntrica iraţionala era pentru el de natură esenţialmente dinamica, era principiul şi fundamentul pe care îl opunea lumii, ştiinţei şi filozofiei general valabile sau raţionale. Îi citez cuvintele:

14. ,,Chem un nou martor, sau mai degrabă un martor care este mai cunoscut decât orice monument literar, mai dezbătut decât orice sistem de învăţătura, mai răspândit decât orice înştiinţare publică, mai mare decât toata făptura omenească, chem anume ceea ce constituie omul în integralitatea lui. Aşadar, înfăţişează-te, o, tu, suflete, fie că eşti dumnezeiesc şi veşnic, precum cred unii filozofi – vei minţi atunci cu atât mai puţin – , ori deloc dumnezeiesc, căci muritor, precum fireşte crede singur Epicur – se va cuveni sa minţi atunci cu atât mai puţin – , fie ca vii din cer sau că te naşti pe pământ, fie că eşti alcătuit din numere sau din atomi, fie ca îţi începi existenţa o data cu trupul ori că eşti mai apoi introdus în trup, indiferent care îi

este obârşia şi în ce fel faci din om ceea ce este el, anume o fiinţă raţională, capabilă să, perceapă şi să cunoască. Dar nu pe tine, suflete, te chem, care, dresat în şcoli, umblat prin biblioteci, hrănit şi îndestulat în academii şi sub porticuri atice, propovăduieşti înţelepciune, nu, ci ţie, suflete, vreau sa-ţi vorbesc, ţie, care eşti simplu şi neinstruit, neajutorat şi neexperimentat, aşa cum te afli la cei care nu te au decât pe tine, aşa cum vii din uliţa, din colţul străzii, din atelier. Tocmai de neştiinţa ta am nevoie."*5

<Nota 4> ,,şi fiul lui Dumnezeu a murit, ceea ce e pe deplin credibil, căci e absurd ; şi a înviat din mormânt; ceea ce e sigur, căci e cu neputinţa" (Tertullian, *De carne Christi,* 5). </nota 4>

<Nota 5> Schultz, *Dokumente der Gnosis,* pp. XXV 5. urm. </nota5>

15. Mutilarea pe care şi-a impus-o Tertullian prin *sacrificium intellectus* 1-a condus catre recunoaşterea fără rezerve a realităţii interioare iraţionale, a temeliei reale a credinţei sale. A rezumat necesitatea procesului religios, pe care îl simţea în sine, în formula incomparabilă *anima naturaliter Christiana.* O data cu *sacrificium intellectus,* filozofia şi ştiinţa, consecutiv şi gnoza şi-au pierdut pentru el orice importanţă.

16. În cursul vieţii, trăsăturile descrise mai sus i s-au accentuat. Când Biserica s-a văzut constrânsă din ce în ce mai mult să încheie compromisuri cu masa, el s-a revoltat şi a devenit discipolul lui Montanus, profet frigian extatic care susţinea principiul absolutei negări a lumii şi al spiritualizării totale. În pamflete violente, Tertullian a atacat politica papei Calixtus I, ajungând astfel, împreuna cu montanismul, mai mult sau mai puţin *extra ecclesiam.* După o relatare a lui Augustin, ulterior ar fi intrat în conflict şi cu montaniştii şi ar fi întemeiat o sectă proprie.

17. S-ar putea spune că Tertullian este un reprezentant clasic al gândirii introvertite. Intelectul său apreciabil, extrem de ascuţit, este flancat de o evidentă senzualitate. Procesul psihologic al dezvoltării, pe care îl numim *creştin,* l-a împins la jertfă, la amputarea celui mai preţios organ – idee mitică de asemenea conţinută în simbolul grandios şi exemplar al sacrificiului fiului lui Dumnezeu. Cel mai preţios organ al său era tocmai intelectul şi cunoaşterea clară mijlocită de el. *Sacrificium intellectus* i-a închis calea către o dezvoltare pur raţionala, obligându-l să identifice în dinamica iraţională din adâncul sufletului său temelia propriei fiinţe. Logica gnozei, felul specific intelectual în care aceasta utiliza fenomenele dinamice din adâncul sufletului, îi era în chip necesar detestabilă, căci

ea reprezenta tocmai calea pe care o părăsise spre a îmbrăţişa principiul simţirii.

18. În Origene aflăm polul absolut opus al lui Tertullian. Origene s-a născut în jurul anului 185, în Alexandria. Tatăl său a fost martir creştin. El însuşi a crescut în acea foarte particulară atmosferă spirituală în care se amestecau ideile Orientului cu cele ale Occidentului. Cu mare sete de învăţătură, şi-a însuşit tot ceea ce era demn de ştiut în acele vremuri, asimilând întreaga bogăţie de idei din epoca alexandrină ce i se oferea sub formă de bunuri creştine, iudaice, elenistice şi egiptene. S-a remarcat ca profesor la o şcoală de catiheţi. Filozoful păgân Porphyrios, elev al lui Plotin, spunea despre el că ducea o viaţa de creştin, dar potrivnică legii; în privinţa opiniei pe care o nutrea despre lucruri şi despre dumnezeire, el eleniza şi substituia reprezentările greceşti miturilor straine.*6 Autocastrarea la care s-a supus şi ale cărei motive particulare pot fi ghicite, dar nu sunt istoric atestate, s-a produs încă înainte de 211. Exercita o mare influenţă asupra celor din jurul sau şi avea un discurs convingător. Era întotdeauna înconjurat de elevi şi de o armata întreaga de stenografi care prindeau vorbele de preţ ce cădeau de pe buzele învăţătorului venerat. Ca scriitor a fost extrem de fecund, dezvoltând totodată şi o impunătoare activitate didactică. În Antiohia a ţinut prelegeri de teologie chiar pentru împărăteasa mamă, Mamaea. La Cezareea, conducea o şcoală. Îşi întrerupea adesea activitatea didactica din pricina călătoriilor întinse pe care le întreprindea. Era de o extraordinara erudiţie şi dispunea de o uimitoare capacitate de a cerceta cu grijă lucrurile. A descoperit manuscrise vechi ale Bibliei şi a dobândit merite speciale în critica de texte. ,,A fost un mare învăţat, în fapt, singurul învăţat adevărat pe care l-a avut vechea Biserică", spunea Harnack. Spre deosebire de Tertullian, Origene nu s-a refuzat influenţei gnosticismului, dimpotrivă, l-a adus pe acesta sub o forma atenuată în sânul Bisericii sau eel puţin a dorit să o facă. El însuşi este, într-adevăr, judecând după gândirea şi după concepţiile fundamentale ce îi sunt proprii, un gnostic creştin. Poziţia lui faţă de credinţa şi ştiinţă este descrisă de Harnack prin următoarele cuvinte, semnificative din punct de vedere psihologic:

<Nota 6> *Loc. cit.,* p. XXII. </nota 6>

,,Biblia le este în egală măsură necesară şi unora şi altora: credincioşii îşi iau din ea faptele şi comandamentele de care au nevoie, iar ştiutorii îi descifrează ideile şi îşi extrag din ea forţele care îi călăuzesc spre contemplarea şi iubirea de Dumnezeu – astfel încât tot ceea ce e material apare prin interpretare religioasă (exegeza alegorica, hermeneutică) ca retopit spre a forma un cosmos de idei, ba în cele din urma totul este biruit prin ascensiune şi depăşit ca

treapta şi rămâne singură, odihnindu-se feri-cita, doar legătura dintre spiritul izvorât din Dumnezeu al făpturii şi Dumnezeu însuşi *(amor et visio)."*

19. Teologia lui, spre deosebire de aceea a lui Tertullian, este esenţialmente filozofică, mulându-se perfect pe tiparul unei filozofii neoplatonice. În Origene se întrepătrund în chip paşnic şi armonios sferele filozofiei greceşti şi ale gnozei, pe de-o parte, ale ideilor creştine, pe de alta. Rezultatul acestei îngăduinţe şi echităţi larg comprehensive a fost că şi Origene a avut destinul celor condamnaţi de Biserica. Oricum, condamnarea definitivă s-a produs abia postum, după ce Origene, bătrân, fusese martirizat în timpul prigoanei împotriva creştinilor, sub Decius, şi murise la scurtă vreme în urma torturilor. În 399, papa Anastasie I a pronunţat condamnarea, iar în 543 un sinod convocat de Iustinian a anatemizat erezia; anatema s-a menţinut şi în verdictele conciliilor ulterioare.

20. Origene este un reprezentant clasic al tipului extravertit. Orientarea sa fundamentală merge în direcţia obiectului, ceea ce se vede din atenţia conştiincioasă cu care el examinează faptele obiective şi condiţionările lor şi din formularea acelui principiu suprem al lui *amor et visio Dei.* Procesul creştin de dezvoltare a întâlnit în Origene un tip care se întemeiază pe relaţia cu obiectul, relaţie care s-a exprimat dintotdeauna simbolic prin sexualitate, motiv pentru care anumite teorii reduc toate funcţiile de baza ale sufletului tocmai la sexualitate.
De aceea castrarea este expresia adecvată a sacrificiului celei mai preţioase funcţii. Este absolut caracteristic faptul ca Tertullian săvârşeşte *sacrifcium intellectus,* iar Origene *sacrificium phalli,* căci viaţa creştina pretinde suspendarea totală a legăturii senzuale cu obiectul, mai exact: sacrificarea acelei funcţii care este socotita a fi cea mai preţioasă, a bunului celui mai de preţ, a instinctului celui mai puternic. Din punct de vedere biologic, sacrificiul este pus în slujba domesticirii, din punct de vedere psihologic însă el urmăreşte, prin desfacerea vechilor legături, să ofere spiritului posibilităţi noi de evoluţie. Tertullian si-a jertfit intelectul, căci intelectul era acela care îl lega cel mai puternic de realitate. Combătea gnoza, deoarece pentru el ea reprezenta calea ocolită de a ajunge la intelectualitate, condiţie totodată a senzualităţii. Corespunzător acestui fapt, gnosticismul se împarte într-adevăr în două direcţii: una tinde către o spiritualizare depăşind orice măsură, cealaltă se pierde în anomism etic, într-un libertinism absolut, care nu se dă înapoi din faţa nici unui viciu, a nici unei perversităţi, a nici unei impudori oricât de respingătoare. Se deosebeau astfel encratiţii (abstinenţi) de antitacţi sau antinomişti (adversari ai ordinii şi ai legii), care păcătuiau din principiu, dedându-se deliberat, potrivit cu anume precepte, la desfrânări fără limite.

Acestora din urmă le aparţineau şi nicolaiţii, arhonticii etc., ca şi cei numiţi, foarte potrivit, borborieni. Cât de apropiate erau aparenţele contrarii se vede din exemplul arhonticilor care s-au împărţit într-o direcţie encratică şi una antinomistă, păstrându-şi fiecare logica şi consecvenţa proprie. Cine vrea să ştie ce înseamnă din punct de vedere etic un intelectualism îndrăzneţ şi generos cultivat să cerceteze istoria eticii gnostice. Va înţelege pe deplin *sacrificium intellectus*. Acei oameni erau consecvenţi şi din punct de vedere practic, trăindu-şi ideile până la absurd. Origene însă, mutilându-se, s-a sacrificat legătura senzuală cu lumea. Pentru el, evident, nu intelectul reprezenta o primejdie specială, ci mai degrabă simţirea şi senzaţia ce leagă de obiect. Prin castrare, el s-a eliberat de senzualitatea împerecheată cu gnosticismul şi a putut astfel să se lase fără teamă în voia bogăţiei de gândire a acestuia din urma, în vreme ce Tertullian, prin sacrificiul său intelectual, s-a zăvorât în faţa gnozei, ajungând însă, tocmai pe această cale, la o profunzime a sentimentului religios pe care Origene n-a atins-o niciodată. ,,Ceea ce îl deosebeşte de Origene", scrie Schultz, ,,este faptul că a trăit în adâncul sufletului fiecare cuvânt, că nu raţiunea l-a înflăcărat, ca pe acesta, ci inima. În schimb, a rămas în urma lui Origene prin faptul că el, cel mai pătimaş dintre toţi gânditorii, a fost la un pas de a respinge cunoaşterea în genere şi de a extinde la întreaga gândire umană lupta împotriva gnozei."*7

<Nota 7> *Dokumente der Gnosis, p. XXVII.*</Nota 7>

21. Vedem aici cum, de fapt, în cadrul procesului creştin tipul originar s-a inversat. Tertullian, gânditorul penetrant, devine un om al sentimentului; Origene, la rându-i, devine învăţat şi se pierde în logică. E uşor, firește, să inversăm raţionamentul şi să spunem că Tertullian a fost dintotdeauna un om al sentimentului, iar Origene un intelectual. Dar, lăsând la o parte faptul că în felul acesta diferenţa tipologică nu se suprimă, ci continuă să dăinuie, modul răsturnat de a privi lucrurile nu explica de ce Tertullian şi-a văzut în gândire adversarul cel mai primejdios, în vreme ce Origene l-a văzut în sexualitate. S-ar putea răspunde că amândoi s-au înşelat, iar ca argument s-ar putea aduce deznodământul fatal al existenţelor ambilor. În acest caz, ar trebui să presupunem însa că amândoi au sacrificat ceea ce în ochii lor avea o valoare mai mică şi că deci ei ar fi ,,tras pe sfoară" destinul. Este şi acesta un punct de vedere al cărui principiu are o valabilitate recunoscută. Există doar şi printre primitivi astfel de şmecheri care apar în faţa fetişului lor cu o găina neagră sub braţ şi declară: ,,Iată, îţi jertfesc un pore negru şi frumos." În ce mă priveşte, cred că, în ciuda sentimentului evident de uşurare pe care omul obişnuit îl trăieşte atunci când asistă la demolarea a ceva grandios, explicaţia devalorizantă nu este în orice împrejurare

corectă, cu toată aparenţa ei foarte ,,biologică". În măsura în care ştim câte ceva de natura personală despre aceste doua personalităţi de anvergură din istoria gândirii, trebuie să recunoaştem că întreaga lor atitudine este atât de gravă, încât răsturnarea pe care au trăit-o sub influenţa creştinismului nu a fost nici viclenie, nici înşelăciune, ci realitate şi adevăr.

22. Nu ne pierdem pe căi lăturalnice, dacă ne reamintim cu această ocazie ce înseamnă din punct de vedere psihologic deturnarea instinctului de pe orbita lui firească, deturnare ce pare a constitui procesul (sacrificial) creştin: rezultă anume din cele de mai sus că răsturnarea semnifică totodată trecerea către o altă atitudine. Se înţelege astfel limpede care este cauza răsturnării şi în ce măsură Tertullian are dreptate atunci când concepe sufletul ca nat*uraliter Christiana*: direcţia firească a instinctului urmează, precum toate în natura, principiul minimului efort. Or, un om este înzestrat mai mult pe o direcţie, altul pe alta. Sau, adaptarea la primul mediu al copilăriei pretinde, după felul de a fi al părinţilor şi după împrejurări, ceva mai multa reţinere şi reflecţie, ori mai multă participare afectivă. Se formează astfel automat anumite atitudini preferenţiale, din care rezultă diferite tipuri. În măsura în care fiecare om poseda, în calitate de fiinţă relativ stabila, toate funcţiile psihologice de bază, ar fi necesar din punct de vedere psihologic, în vederea adaptării sale perfecte, ca el să le şi utilizeze pe acestea în mod egal. Căci trebuie să existe un motiv pentru care dispunem de diferite modalităţi de adaptare psihologică: probabil ca o singură cale e insuficientă; doar gândit sau doar simţit, obiectul nu pare să fie decât parţial sesizat. Atitudinea (,,tipica") unilaterală lasă un deficit în capacitatea psihologică de adaptare, care, acumulându-se în cursul vieţii, duce mai devreme sau mai târziu la tulburări de adaptare ce împing subiectul către o compensaţie. Compensaţia însă nu poate fi obţinută decât printr-o amputare (sacrificiu) a atitudinii unilaterale de până atunci. În felul acesta, apare o stază temporară a energiei şi o debordare a ei în canalele neutilizate încă pe cale conştientă, dar pregătite în inconştient. Deficitul în adaptare care este *causa efficiens* a procesului de răsturnare se manifestă subiectiv sub forma unui sentiment de nelămurită nemulţumire. Aceasta era atmosfera care domina momentul de răscruce de la începutul erei noastre. O extraordinară şi uimitoare nevoie de mântuire pusese stăpânire pe oameni, ducând la acea înflorire nemaivăzută de culte posibile şi imposibile din Roma antica. Nu lipseau nici reprezentanţii teoriei vieţii trăite din plin care operau nu cu ,,biologie", ci cu argumentele ştiinţei de atunci. De asemenea, nu mai conteneau speculaţiile asupra motivelor pentru care oamenii o duceau atât de rău; doar că în acele vremuri cauzalismul nu era atât de limitat pe cât este acela al ştiinţei noastre; se făceau raportări nu doar la vârsta copilăriei, ci şi la

cosmogonie, inventându-se nenumărate sisteme care demonstrau tot ceea ce se petrecuse în trecutul îndepărtat şi din care rezultaseră mai apoi stări nefaste pentru umanitate.

23. Sacrificiul pe care l-au făcut Tertullian şi Origene e drastic, prea drastic pentru gustul nostru, dar el corespunde spiritului eminamente concretist al vremii. Acesta este spiritul în care gnoza şi-a interpretat viziunile ca pur reale sau cel puţin ca referindu-se nemijlocit la real şi în care Tertullian şi-a considerat realitatea simţirii ca obiectiv valabila. Gnosticismul a proiectat percepţia interioara subiectivă a procesului de schimbare a atitudinii sub forma unui sistem cosmogonic şi a crezut în realitatea figurilor sale psihologice.

24. În cartea mea *Wandlungen und Symbole der Libido*8* am lăsat deschisă problema originii orientării propriu-zise a libidoului în procesul creştin. Am vorbit atunci de scindarea libidoului în doua jumătăţi orientate opozitiv.

<Nota 8> Reeditare: Symbole der Wandlung (Gesammelte Werke, V). </Nota8>

Explicaţia acestui fapt rezultă din unilateralitatea atitudinii psihologice care devenise atât de măreaţă, încât compensaţia încerca să irumpă din inconştient. Este tocmai mişcarea gnostică din primele veacuri ale creştinismului care arată în chipul cel mai desluşit cum în momentele de compensare conţinuturile inconştiente izbucnesc în afară. Creştinismul însuşi a însemnat prăbuşirea şi sacrificarea valorilor culturii, deci ale atitudinii antice. Astăzi e aproape inutil să remarcăm că a vorbi despre vremurile noastre sau despre vremurile de acum doua mii de ani este totuna.

2. Controversele teologice ale Bisericii vechi

28. Nu este improbabil să întâlnim opoziţia tipurilor în istoria schismelor şi a ereziilor, de altminteri atât de bogată în controverse, a Bisericii creştine din primele veacuri. Ebionţii sau iudeii botezaţi, identici probabil cu primii creştini, credeau în umanitatea exclusiva a lui Cristos, socotit de ei fiul Mariei şi al lui Iosif, care abia ulterior ar fi primit consacrarea prin Duhul Sfânt. Astfel, faţă de docetişti, ebionţii se situau în aceasta chestiune la polul opus. Opoziţia s-a perpetuat vreme îndelungată. Într-o formă schimbată, mai tăioasă, din unghiul politicii clericale, dar mai moderată din unghiul conţinutului, ea a reapărut în jurul anului 320 în erezia lui Arie. Arie respingea formula propusă de Biserica ortodoxă τω Πατρί ὅμοούσος (asemenea Tatalui). Examinând mai îndeaproape istoria marii controverse arianice legată de *homoousie şi* de *homoiousie* (identitatea şi asemănarea fiinţei lui

Cristos cu Dumnezeu), observăm ca *homoiousia* pune accentul pe senzual şi pe simţirea umană, în vreme ce *homoousia* reprezintă un punct de vedere pur logic şi abstract. Tot astfel, s-ar zice că revolta monofiziţilor (care susţineau unitatea absolută a naturii lui Cristos) împotriva formulei diofizite a sinodului de la Calcedon (care admitea natura dublă, indivizibilă a lui Cristos, respectiv natura omenească şi dumnezeiască într-una) valorifică, din nou, punctul de vedere abstract şi non-reprezentabil faţă de cel natural şi senzual al formulei diofizite.

26. Se impune totodată evidenţei faptul că atât în mişcarea lui Arie, cât şi în controversa monofizită, problema dogmatică subtilă era esenţială doar pentru acele spirite care o iniţiaseră, iar nu şi pentru marea masă care pusese stăpânire, în mod partizan, pe disputa dogmatică. Pentru ea, o astfel de chestiune subtilă nu avea, în acele vremuri, nici un fel de motivaţie; ceea ce o frământa erau problemele şi revendicările puterii politice, fără nici o legătura cu diferendele teologice. Dacă diferenţa tipurilor va fi avut aici în genere o importanţă oarecare, ea va fi stat în faptul că se ofereau pe această cale formulele prin care instinctele grosolane ale masei erau măgulitor etichetate. Ceea ce nu vrea să însemne ca pentru cei care declanşaseră controversa, *homoousia şi homoiousia* erau chestiuni mai puţin grave. Căci dincolo de ele se ascundeau, atât istoric, cât şi psihologic, crezul ebionit în umanitatea pura a lui Cristos unită cu dumnezeirea lui relativă (,,aparentă") şi crezul docetist în dumnezeirea pură a lui Cristos unită cu materialitatea lui doar aparentă. Iar sub acest strat găsim din nou marea schismă psihologică. O dată, afirmaţia că valoarea şi importanţa fundamentală se află de partea perceptibilului senzorial, al cărui subiect este dacă nu întotdeauna o senzaţie umana personală, în schimb, întotdeauna o senzaţie umană proiectată; a doua oară, afirmaţia ca valoarea fundamentală se află de partea abstracţiunii şi a extraumanului, al căror subiect este funcţia, adică: procesul obiectiv al naturii care se desfăşoară în cadrul unei legităţi impersonale, dincolo de senzaţia umană căreia îi slujeşte chiar de temelie. Primul punct de vedere nu ţine seama de funcţie, în favoarea complexului funcţional care e omul; ultimul punct de vedere nu ţine seama de om, ca suport indispensabil, în favoarea funcţiei. Ambele puncte de vedere îşi neagă reciproc valoarea fundamentală. Cu cât reprezentanţii lor se identifică mai hotărât cu tezele proprii, cu atât ei încearcă mai mult, poate cu cele mai bune intenţii, să şi le impună unii celorlalţi, violentându-şi astfel reciproc valoarea fundamentală.

27. O alta faţa a opoziţiei tipurilor pare să se manifeste în controversa pelagiană de la începutul veacului al V-lea. Experienţa adânc trăita de Tertullian, potrivit căreia omul nici după botez nu poate evita păcatul, a devenit la Augustin, în multe privinţe asemănător lui Tertullian,

doctrina pesimistă şi atât de caracteristică a păcatului strămoşesc, doctrina a ăarei esenţă constă în ideea de *concupiscentia*9* moştenită de la Adam.

<Nota 9> Lăcomie, am spune: libido nestăpânit, care, ca ειμαβγμευη, constrângere a aştrilor şi a destinului, îl duce pe om la greşeala şi la pierzanie. </Nota 9>

În viziunea lui Augustin, păcatului originar i se opune harul mântuitor al lui Dumnezeu cu instituţia creată de el: Biserica, administratoare a mijloacelor de salvare. În această concepţie, valoarea omului este foarte scăzută. El nu mai e de fapt decât o biată creatură, condamnată, căzută necondiţionat în puterea diavolului, dacă nu se împărtăşeşte de harul divin prin intermedierea Bisericii atotmântuitoare.
Dispar mai mult sau mai puţin astfel nu doar valoarea, ci şi libertatea morală şi autodeterminarea omului, cresc, în schimb, cu atât mai mult valoarea şi importanţa *ideii* de Biserica, în concordanţă cu programul formulat de Augustin în *Civitas Dei.*

28. Unei concepţii atât de apăsătoare i s-a împotrivit mereu sentimentul libertăţii şi al valorii morale a omului, pe care nici o reflecţie, oricât de profundă, şi nici o logică, oricât de ascuţita, nu au izbutit până la urma să-1 suprime. Legitimitatea sentimentului de valoare umană şi-a aflat apărătorul în persoana lui Pelagius, călugăr britanic, şi în aceea a elevului său, Caelestius. Doctrina lor s-a întemeiat pe libertatea morală a omului, ca realitate data. Este semnificativ pentru înrudirea dintre punctul de vedere pelagian şi concepţia diofizită faptul că pelagienii, urmăriţi de adversarii lor, au găsit refugiu la Nestorie, mitropolitul Constantinopolului. Nestorie sublinia separarea celor doua naturi ale lui Cristos, opunându-se învăţăturii lui Ciril despre φυαική ένωσις, unitatea fizica a lui Cristos ca om-Dumnezeu. Nestorie ţinea de asemenea să se considere că Maria era nu cea care îl născuse pe Dumnezeu, θεοτόκος; ci cea care îl născuse doar pe Cristos, Χριστοτοκος ; Numea păgână ideea după care Maria ar fi fost mama lui Dumnezeu. El este acela care a declanşat disputa nestoriană, încheiata în cele din urmă cu schisma Bisericii care îi poartă numele.

3. Problema transsubstanţierii

29. O dată cu marile răsturnări politice, cu prăbuşirea imperiului roman şi cu declinul civilizaţiei antice, şi aceste controverse au luat sfârşit. Dar după instalarea, la câteva sute de ani, a unei anumite stabilităţi, diferenţele psihologice au început din nou să se manifeste, în modul lor caracteristic, mai întâi timid, apoi, pe măsura dezvoltării

culturii, tot mai intens. E drept că nu mai erau aceleaşi probleme care tulburaseră vechea Biserica, ci apăruseră forme noi, dar psihologia ascunsă în spatele lor era aceeaşi.

30. Pe la mijlocul veacului al IX-lea, stareţul Paschasius Radbertus s-a făcut cunoscut cu o scriere despre euharistie, în care reprezenta doctrina transsubstanţierii, respectiv ideea că vinul şi hostia se transformă în comuniune în sângele adevărat şi în carnea adevărată a lui Cristos. Aceasta concepţie a devenit, cum se ştie, dogma după care metamorfozarea se produce *vere, realiter, substantialiter*; deşi „accidentele", respectiv pâinea şi vinul, îşi păstrează înfăţişarea, ele sunt totuşi în substanţă carnea şi sângele lui Cristos. Împotriva acestei extreme concretizări a unui simbol a cutezat să ridice unele obiecţii Ratramnus, călugăr în aceeaşi mănăstire în care Radbertus era stareţ. Un adversar hotărât a găsit Radbertus în Scotus Eriugena, filozof important şi gânditor plin de cutezanţă care a trăit în Evul Mediu timpuriu şi care se afla atât de sus şi atât de departe în raport cu contemporanii lui, încât anatema Bisericii l-a ajuns abia câteva secole mai târziu, după cum scrie Hase în istoria sa bisericeasca *10. Stareţ fiind la Malmesbury, a fost ucis în jurul anului 889 de către propriii săi călugări. Scotus Eriugena, pentru care filozofia adevărată era totodată religie adevărată, nu era un adept orb al autorităţii şi al ideilor primite, căci, spre deosebire de majoritatea contemporanilor săi, el ştia să gândească pe cont propriu. Scotus Eriugena aşeza raţiunea deasupra autorităţii, poate total în răspăr cu spiritul vremii, dar îndatorind cert veacurile ce aveau să vină. Chiar acelor eminenţi Părinţi ai Bisericii, aflaţi deasupra oricărei discuţii, el le admitea autoritatea doar în măsura în care scrierile lor închideau comori de inteligenţă. După el, euharistia nu era nimic altceva decât amintirea cinei celei din urma, celebrate de Isus cu ucenicii săi, ceea ce, de altfel, crede orice om rezonabil din orice timp. Dar oricât de clar, de simplu şi de omenesc gândea, şi oricât de puţin înclinat era să micşoreze cu ceva sensul şi valoarea ceremoniei sacre, Scotus Eriugena nu era pătruns de spiritul vremii în care trăia şi nici de dorinţele celor din jur, ceea ce se poate vedea şi din împrejurarea uciderii sale de către propriii săi soţi monahali. Scotus Eriugena ştia să gândească raţional şi logic, fără ca prin aceasta să se bucure de succes. De succes a avut însă parte Radbertus, care nu ştia să gândească, în schimb, pătruns cum era de spiritul veacului ce pretindea concretizarea fenomenelor religioase, s-a priceput să ,,transsubstanţieze" simbolicul şi plenaritatea de sens, proiectându-le grosolan la nivelul perceptibilului.

31. Se recunosc fără dificultate în această controversă elementele fundamentale pe care le-am întâlnit şi în disputele mai sus înfăţişate, anume punctul de vedere abstract, care respinge orice amestec cu

obiectul concret, şi punctul de vedere concretizant, aplecat asupra obiectului.

<Nota 10> K.A. Hase, Kirehengeschichte. </ Nota 10>

Departe de noi ideea de a formula, dintr-un unghi de vedere intelectual, o judecată unilaterală, depreciatoare la adresa lui Radbertus şi a prestaţiei sale. Tocmai fiindcă această dogmă pare absurdă pentru spiritul modern, nu trebuie sa ne simţim îndemnaţi a o declara lipsită istoriceşte de valoare. Ea reprezintă, ce-i drept, o piesă de lux pentru orice colecţie de erori umane, dar lipsa ei de valoare nu rezultă *eo ipso*, căci, mai înainte de a o condamna, ar trebui să cercetăm amănunt cum a acţionat ea în viaţă religioasa a acelor veacuri şi ce îi datorează indirect epoca noastră. Nu trebuie trecut cu vederea că tocmai credinţa în realitatea acestui miracol pretinde o desprindere a procesului psihic de perceptibilul pur, desprindere care nu poate rămâne fără urmări asupra naturii înseşi a acestui proces. Procesul gândirii orientate devine absolut imposibil atunci când perceptibilul posedă o valoare de prag prea ridicată. Ca urmare a unei valori prea ridicate, el pătrunde continuu în psihic, destramă şi distruge funcţia gândirii orientate, bazată tocmai pe excluderea nonadecvării. Din aceasta simpla reflecţie rezultă, fără doar şi poate, sensul practic al unor astfel de rituri şi dogme care tocmai din acest punct de vedere rezistă şi unui mod de examinare pur oportunist, biologic, fără a mai vorbi de efectele directe, specific religioase, exercitate asupra individului de credinţă în atare dogma. Pe cât de mult îl preţuim pe Scotus Eriugena, pe atât de puţin ne este îngăduit să depreciem prestaţia lui Radbertus. Pe marginea acestui caz, se cuvine sa învăţăm însă că gândirea introvertitului nu este măsurabila prin aceea a extravertitului, căci cele două forme de gândire sunt, în raport cu determinările lor, complet şi fundamental diferite. S-ar putea, eventual, spune că: gândirea introvertitului este raţională, cea a extravertitului însă e programatica.

32. Prin aceste observaţii, vreau să subliniez explicit, nu am urmărit nici într-un caz epuizarea psihologiei individuale a celor doi autori. Ceea ce ştim despre Scotus Eriugena personal – destul de puţin – nu este suficient pentru a-i diagnostica precis tipul. Ceea ce ştim despre el pledează în favoarea tipului introvertit. Despre Radbertus nu ştim aproape nimic. Ştim atâta doar că a spus ceva potrivnic modului general de a gândi al oamenilor, dar că a dedus, cu o logica sigură a sentimentului, concluzia cea mai adecvată aşteptărilor acelor vremi, fapt care ar pleda în favoarea tipului extravertit. Din motive de cunoaştere insuficientă, trebuie să ne suspendăm însă judecata, căci, mai cu seamă în cazul lui Radbertus, lucrurile ar putea să stea şi altminteri. Este tot atât de posibil ca el să fi fost un introvertit care,

având o inteligenţă limitată, nu a depăşit în nici un fel concepţiile mediului său, iar logica lui, total lipsită de originalitate, a mers doar până la deducerea unei concluzii la îndemână din premisele puse la dispoziţie de Părinţii Bisericii în scrierile lor. Şi invers, Scotus Eriugena ar fi putut să fie un extravertit, dacă s-ar dovedi că era susţinut de un mediu caracterizat oricum de *common sense* şi care considera că exprimarea corespunzatoare a acestuia din urma era oportună şi binevenita – ceea ce însă, tocmai pentru Scotus Eriugena, nu este defel atestat. Pe de altă parte, ştim şi cât de mare era nostalgia acelei epoci după realitatea miracolului religios. Din unghiul de vedere al acestei particularităţi a spiritului vremii, opinia lui Scotus Eriugena trebuia să pară rece şi distrugătoare, în vreme ce afirmaţia lui Radbertus trebuia să fie resimţită ca vitalizantă, căci ea concretiza ceea ce îşi dorea fiecare.

4. Nominalism şi realism

33. Disputa euharistică din secolul al IX-lea nu a fost decât începutul unei controverse cu mult mai ample care a despărţit spiritele veacuri de-a rândul şi care a închis în sine urmări imprevizibile. Este vorba de opoziţia dintre nominalism şi realism. Prin nominalism se înţelege acea orientare care susţinea că aşa-numitele universalia, adică noţiunile generale sau categoriale, precum, de exemplu, frumuseţea, binele, animalul, omul etc., nu ar fi altceva decât nomina (nume), sau cuvinte desemnate batjocoritor şi prin flatus vocis. Anatole France afirma: «Et qu'est-ce que penser? Et comment pense-t-on? Nous pensons avec des mots – songes-y, un metaphysicien n'a, pour constituer le systeme du monde, que le cri perfectionne des singes et des chiens." („şi ce este gândirea? şi cum gândim? Gândim cu ajutorul cuvintelor – reflectaţi la faptul că un metafizician nu are la îndemână, pentru a constitui sistemul lumii, decât strigătul perfecţionat al maimuţelor şi al câinilor" (n. t.).) Acesta este nominalismul extrem, împărtăşit şi de Nietzsche, care concepe raţiunea ca pe o ,,metafizică a limbii".

34. Invers, realismul susţine existenţa universaliilor *ante rem*, respectiv faptul că noţiunile generale îşi au existenţa pentru sine, în felul ideilor platonice. În ciuda clericalităţii lui, nominalismul este un curent sceptic care contestă existenţa specifică, particulară a abstracţiunii. El reprezintă un fel de scepticism ştiinţific în interiorul dogmaticii rigide. Noţiunea lui de realitate coincide în mod necesar cu realitatea perceptibilă a lucrurilor, a căror individualitate reprezintă realul faţă de ideea abstractă. Realismul strict aşază, în schimb, accentul realităţii pe abstract, pe idee, pe universal, situat *ante rem* (înaintea lucrului).

a) Problema universaliilor în Antichitate

35. După cum se vede din referinţa la teoria platonică a ideilor, este vorba în acest caz de un conflict mult mai vechi. Câteva observaţii veninoase la Platon în legătura cu ,,moşnegii întârziaţi la învăţătură" şi ,,săracii cu duhul" se referă la reprezentanţii a două şcoli filozofice înrudite, care se împăcau greu cu spiritul platonic, anume la cinici şi la megarici. Reprezentantul primei şcoli, Antistene, deşi apropiat atmosferei spirituale socratice şi prieten chiar cu Xenofon, era explicit nefavorabil lumii frumoase a ideilor platonice. El a scris chiar o lucrare polemică îndreptată împotriva lui Platon, în care numele acestuia apărea necuviincios schimbat în Σάθωυ. Σάθωυ înseamnă băiat sau bărbat, dar sub aspect sexual – căci σάθωυ vine de la σάθη penis – fapt prin care Antistene sugera delicat, pe calea bine cunoscuta nouă a proiecţiei, a cui cauză intenţiona să o apere împotriva lui Platon. Pentru creştinul Origene, aceasta şi cauza primă era, cum am văzut, tocmai demonul pe care a încercat să-l răpună auto-castrându-se, după care a trecut nestingherit în lumea bogat împodobită a ideilor. Antistene însă era un păgân precreştin, căruia percepţia simţurilor, simbolizată din vechime de falus, îi mai stătea încă la inimă; nu doar lui, ci, după cum se ştie, întregii şcoli cinice, al cărei laitmotiv era: înapoi la natural. Motivele care, în cazul lui Antistene, au putut împinge în prim-plan simţirea şi senzaţia concretă au fost nu puţine: mai întâi, el era un proletar care făcea din invidie o virtute. Nu era un ιθαγενής;, un grec pursânge. El venea de la periferie; şi tot afară, în faţa porţilor Atenei, îşi ţinea prelegerile şi se străduia să aibă un comportament proletar, modelul filozofiei cinice. De altfel, întreaga şcoală era alcătuită din proletari, sau cel puţin din persoane ,,periferice", cărora le era proprie critica nimicitoare a valorilor transmise. După Antistene, unul din reprezentanţii cei mai de vază ai şcolii a fost Diogene, care îşi ataşase cognomenul Kyon, câine, şi al cărui monument funerar era chiar împodobit cu un câine cioplit în marmură de Paros. Pe cât de caldă era dragostea ce o purta acesta semenilor săi şi pe cât de uman înţelegătoare îi era fiinţa, pe atât de necruţătoare era demolarea a tot ceea ce era sfânt în ochii contemporanilor săi. Îşi bătea joc de groaza care îi cuprindea pe spectatori, urmărind la teatru ospăţul lui Tieste *11 sau tragedia incestuoasă a lui Oedip, căci, spunea el, antropofagia n-ar fi ceva atât de rău, de vreme ce carnea omului n-ar putea revendica o condiţie de excepţie faţă de alte feluri de carne, iar neşansa unui incest nu ar fi vreo nenorocire specială, aşa cum se vede din pilda de învăţăminte pe care ne-o oferă animalele noastre domestice. Înrudită în multe privinţe cu cinicii era şcoala megarică. Megara doar era nefericita rivala a Atenei! După un început promiţător, în care Megara se distinsese prin întemeierea Bizanţului şi a Megarei Hiblaia din Sicilia, au izbucnit curând tulburări interne care au împins cetatea într-o

stare de vegetare vecina cu prăbuşirea şi au dus-o în situaţia de a fi depăşita în toate privinţele de Atena. Anecdote rurale neghioabe erau numite la Atena « glume megarice ». Invidia celui inferior, suptă o data cu laptele mamei, ar putea să explice nu puţine din elementele caracteristice filozofiei megarice.

<Nota 11> Lui Tieste, fiul lui Pelops, i s-a servit la masa, în urma unei lupte cu fratele său pentru moştenirea regatului, carnea propriilor săi copii. </Nota 11>

Atât aceasta, cât şi filozofia cinica erau eminamente nominaliste, în opoziţie strictă cu realismul ideilor lui Platon.

36. Un reprezentant ilustru al acestei direcţii a fost Stilpon din Megara, despre care se povesteşte următoarea anecdotă caracteristică: venind odată la Atena, el a văzut pe Acropole statuia superbă a lui Fidias, reprezentând-o pe Atena. în cel mai pur stil megaric, a ţinut să observe că statuia nu este a fiicei lui Zeus, ci a lui Fidias. În această gluma se exprima întreg spiritul gândirii megarice, deoarece Stilpon îşi învăţa discipolii că noţiunile generice nu au realitate şi valabilitate generală şi că cine vorbeşte despre om nu vorbeşte despre nimeni, căci om nu desemnează oύτε τόνδυ oύτε τόνδυ (nici pe acesta, nici pe acela). Plutarh îi atribuie propoziţia ἑτερου ἑτέρου μη κατηγορειαθαι, potrivit căreia ceva nu poate spune nimic despre altceva. Antistene propovăduia lucruri asemănătoare. Cel mai vechi reprezentant al acestui mod de judecată pare să fi fost Antifon din Rhamnus, sofist şi contemporan cu Socrate. I se atribuie prin tradiţie propoziţia: ,,Lungimea nu este nici văzută cu ochii, nici recunoscuta în spirit de acela care identifică anumite obiecte lungi." Din această propoziţie reiese, fără doar şi poate, negarea substanţialităţii noţiunilor generice. Acest mod particular de judecată subminează în orice caz temelia ideilor platonice, căci pentru Platon tocmai ideile au o valabilitate şi o durata veşnică şi neschimbătoare, iar ,,realitatea" şi ,,multitudinea", doar o strălucire efemeră. Criticismul cinico-megaric, în schimb, descompune din punctul de vedere al realului acele noţiuni generice în nume (nomina) pur cazuistice şi descriptive, fără nici un fel de substanţialitate. Accentul cade pe lucrul individual.

37. Această opoziţie evidenta şi fundamentală, Gomperz* 12 a sintetizat-o clar sub forma problemei inerenţei şi a predicaţiei. Când vorbim, de pildă, despre ,,cald" şi ,,rece", avem în vedere lucruri „calde" şi ,,reci", în care ,,cald" şi ,,rece" sunt atribute, respectiv predicate sau enunţuri. Enunţul se referă la ceva perceput şi existent în chip real, anume la un corp cald sau rece. Dintr-o multitudine de astfel de cazuri abstragem noţiunea de “căldură” şi de “răceala",

operaţie în care intră nemijlocit, respectiv este gândit, şi un *ce* de natură concretă.

<Nota 12> Griechische Denker, vol. II, p. 143. </Nota 12>

Astfel, “căldura" şi „răceala" sunt pentru noi ceva real, în virtutea ecoului pe care îl are percepţia la nivelul abstracţiunii. Ne este de-a dreptul greu să suprimăm concretul din abstracţiune, prin faptul ca el se leagă, firesc, de orice abstracţiune prin originea însăşi a acesteia. În acest sens, concreteţea predicatului este, de fapt, apriorică. Daca e să trecem acum la noţiunea generica imediat superioara de ,,temperatura", vom simţi şi aici, fără dificultate, concretul, care însa nu şi-a pierdut, evident, precizia senzoriala. Dar şi capacitatea de reprezentare continuă să fie strâns legată de percepţia senzorială. Daca urcăm la o noţiune generică şi mai înaltă, şi anume la aceea de energie, vom observa că aici dispare, ce-i drept, caracterul concret şi, într-o anumită măsura, calitatea de reprezentabilitate; dar se deschide astfel conflictul legal de ,,natura" energiei, şi anume întrebarea dacă aceasta este doar logic abstractă sau este ceva ,,real". Fireşte, învăţatul nominalist din zilele noastre este convins că ,,energie" e un simplu nume şi ,,jeton" al calculului nostru intelectual; dar el nu se poale opune uzului curent al limbii care manipulează ,,energia" ca pe ceva absolut concret, stârnind continuu în minţile oamenilor o maximă confuzie gnoseologica.

38. Concreteţea logicului pur, care se insinuează atât de firesc în procesul nostru de abstractizare, determinând ,,realitatea" predicatului sau a ideii abstracte, nu este un produs artificial şi nici ipostazierea arbitrară a unei noţiuni, ci un ce specific, necesar, de ordin natural. Prin urmare, nu este vorba de faptul ca gândul abstract ar fi arbitrar ipostaziat şi transferat într-o lume de dincolo de obârşie, la fel de artificiala, ci de faptul că procesul istoric real este tocmai invers. Anume, la primitiv, imaginea (imago), respectiv ecoul psihic al senzaţiei, este atât de puternică şi de evident colorată senzorial, încât, când este reprodusă, adică atunci când apare ca imagine spontan rememorată, poate ocazional asumă chiar calitatea de halucinaţie. Atunci când, de pilda, un primitiv îşi reaminteşte imaginea mamei sale defuncte, el vede şi aude, ca să spun aşa, spiritul ei. Noi doar ,,ne gândim" la morţi, primitivul îi percepe, tocmai datorită senzorialităţii extraordinare a imaginilor sale spirituale. De aici vine credinţa primitivă în spirite. Spiritele sunt ceea ce noi numim, simplu, gânduri. Când primitivul ,,gândeşte", el are de fapt viziuni, a căror realitate este atât de credibilă, încât el confundă continuu psihicul cu realul. Powell afirma: ,,But the confusion of the confusions is that universal habit of savagery – the confusion of the objective with the subjective." * 13 Spencer şi Gillen spun: ,,What a savage experiences during a

dream is just as real to him as what he sees when he is awake."*14 Ceea ce am constatat eu însumi în legătură cu psihologia negrilor confirmă aceste referinţe. Pe atare, fapt fundamental al realismului psihic, respectiv pe autonomia imaginii faţă de autonomia receptării prin simţuri, se bazează credinţa în spirite, şi nu pe o necesitate explicativă oarecare a primitivului, atribuită fantezist acestuia doar de către europeni. Gândul are pentru primitiv caracter vizionar, auditiv şi de aceea revelator. Motiv pentru care vrăjitorul, adică vizionarul, este întotdeauna şi gânditorul tribului care mijloceşte revelaţia spiritelor sau a zeilor. Tot de aici vine şi acţiunea magică a gândului, căci fiind real, el are aceeaşi eficienţă ca fapta; la fel şi cuvântul, ca haină exterioară a gândului, căci cuvântul stârneşte imagini rememorate ,,reale", are deci efect ,,real". Ne uimesc superstiţiile primitive doar pentru ca noi am izbutit sa desenzorializăm profund imaginea psihică, adică noi am învăţat să gândim ,,abstract", fireşte cu rezervele mai sus amintite.

39. Oricum, cine se ocupă de psihologia analitică e nevoit să le amintească şi europenilor ,,cultivaţi" care îi sunt pacienţi că ,,a gândi" nu înseamnă ,,a face", şi anume, unora pentru că îşi închipuie că e suficient daca gândesc ceva, altora deoarece cred că, daca gândesc, trebuie să şi acţioneze.

<Nota 13> Sketch of the Mythology of the North American Indians, p. 20. [,,Dar confuzia confuziilor este acea caracteristică universală a primitivului – confuzia obiectivului cu subiectivul" – n. t.] </Nota 13>

<Nota 14> The Northern Tribes of Central Australia. [,,Ceea ce un primitiv experimentează în timpul visului este pentru el la fel de real ca şi ceea ce vede în stare de veghe" – n. t.] </Nota 14>

Cât de uşor reapare realitatea originară a imaginii psihice ne arată visul în cazul omului normal şi halucinaţia în cazul pierderii echilibrului mintal. Practica mistică se străduie chiar să refacă realitatea imaginii prin introversie artificială spre a apleca talerul balanţei în defavoarea extraversiei. Un exemplu concludent îl oferă iniţierea misticului mahomedan Tewekkul-Beg de catre Mollâ-Shâh* 15. Tewekkul-Beg istoriseşte:
,,După aceste cuvinte, în timp ce simţurile îmi erau ca ameţite, mi-a spus să mă aşez în faţa lui (a lui Mollâ-Shâh), şi mi-a poruncit să produc propria lui imagine înăuntrul meu şi, după ce m-a legat la ochi, mi-a cerut să-mi concentrez toate puterile sufletului asupra inimii. Am ascultat şi, pe loc, prin harul lui Dumnezeu şi cu ajutorul spiritual al şeicului, mi s-a deschis inima. Am văzut ca în interiorul meu era ceva care semăna cu un pahar răsturnat; când acest obiect a fost aşezat drept, un simţământ de nemărginita fericire a pus stăpânire pe fiinţa

mea. I-am spus maestrului: «Văd în sufletul meu o imagine întocmai a acestei chilii în care stau în faţa ta, ca şi cum un alt Tewekkul-Beg ar sta în faţa unui alt Mollâ-Shâh.»"
Maestrul îl lămureşte ca aceasta e prima viziune a iniţierii sale. Curând urmează într-adevăr şi alte apariţii, o data ce drumul către realitatea imaginii primitive fusese deschis.

40. Realitatea predicatului este dată apriori, căci ea a existat dintotdeauna în spiritul uman. Doar ulterior critica i-a retras abstracţiei caracterul real. Încă din vremea lui Platon, credinţa în realitatea magică a noţiunii era atât de mare, încât filozofii considerau rentabil să inventeze concluzii-capcana sau concluzii false pentru a forţa, prin intermediul unei semnificaţii absolute, un răspuns absurd. Un exemplu simplu îl constituie concluzia falsă, numită *enkekalymmenos* (cel acoperit) a lui Eubulides din Megara. Iat-o: « Poţi să-ţi recunoşti tatăl? Da. Poţi să-l recunoşti pe acest om cu faţa acoperită? Nu. Te contrazici. Căci acest om acoperit e tatăl tau.

<Nota 15> M. Buber, Ekstatische Konfessionen, pp. 31 ş. urm. </Nota 15>

Prin urmare, poţi şi nu poţi să-ţi recunoşti tatăl. Înşelăciunea stă în aceea că cel chestionat presupune în mod naiv că verbul „a recunoaşte" se referă mereu la una şi aceeaşi stare de fapt, când în realitate valabilitatea lui e limitată la anumite cazuri. Pe acelaşi principiu se bazează şi keratines (încornoratul), care sună astfel: ,,Ceea ce nu ai pierdut, continui să ai. Coarne n-ai pierdut. Deci ai coarne." şi aici, înşelăciunea constă în naivitatea celui întrebat care presupune o anumită stare de fapt data în premisa. În felul acesta era atacată şi realitatea noţiunii generice care, sub forma ideii platonice, avea chiar existenţa metafizică şi valabilitate exclusivă. Gomperz afirma: ,,Oamenii nu aveau acea neîncredere în limba pe care o nutrim noi şi care ne face adesea să recunoaştem în cuvinte o expresie atât de puţin adecvată realităţii lor. Domina pe atunci mai degrabă credinţa naivă potrivit căreia sfera noţiunii şi sfera de utilizare a cuvântului corespunzător trebuiau să se acopere în mare de fiecare data."* 16
Faţă de concepţia privind sensul absolut, magic al cuvântului, care presupune ca prin el este întotdeauna dat şi conţinutul obiectiv al lucrului, critica sofiştilor e pe de-a-ntregul întemeiată. Ea demonstrează izbitor neputinţa limbii. În măsura în care ideile sunt simple nume – ipoteza ce ar trebui demonstrate – , atacul la adresa lui Platon este justificat. Noţiunile generice însă încetează să fie simple nume, atunci când desemnează asemănări sau conformităţi între lucruri. Se pune în acest caz întrebarea dacă aceste conformităţi sunt obiective sau nu. Într-adevăr, ele există, de unde şi faptul ca noţiunile

generice corespund unei realităţi. Ele cuprind tot atât real cât cuprinde descrierea exactă a unui lucru. Deosebirea stă în aceea că noţiunea generică este o descriere sau o desemnare a conformităţii lucrurilor. Slăbiciunea se află nu în noţiune sau în idee, ci în expresia lingvistică a acestora, care, evident, nu redă nicicând adecvat lucrul sau conformitatea lucrurilor. Atacul nominalist la adresa teoriei ideilor este în principiu un abuz nejustificat. Reacţia iritată de apărare a lui Platon a fost de aceea pe deplin întemeiată.

<Nota 16 > Griechische Denker, vol. II, p. 158. </Nota 16>

41. Potrivit principiului inerenţei, susţinut de Antistene, despre un subiect nu numai că nu pot fi enunţate mai multe predicate, dar nu poate fi enunţat nici un predicat diferit de el. Antistene a considerat valabile doar enunţurile identice cu subiectul. Lăsând la o parte faptul că astfel de propoziţii de identitate (precum ,,dulcele este dulce") nu spun absolut nimic şi sunt de aceea absurde, slăbiciunea principiului inerenţei stă în faptul că şi o judecată de identitate nu are nimic de a face cu lucrul; cuvântul *iarbă* nu are, în sine, nimic de a face cu lucrul ,,iarba". Principiul inerenţei suferă în mare măsura de vechea fetişizare a cuvântului care presupunea naiv coincidenţa dintre cuvânt şi lucru. De aceea, daca nominalistul îi spune realistului: ,,Visezi, crezi că ai de a face cu lucruri, când, de fapt, te războieşti cu himere de cuvinte!", tot la fel îi poate şi realistul replica nominalistului, căci nici acesta nu manevrează lucruri, ci cuvinte pe care le pune drept lucruri. Chiar şi dacă pune pentru fiecare lucru în parte un cuvânt anume, tot numai de cuvinte e vorba şi nu de lucruri în sine.

42. Iată însă că ideea de ,,energie", deşi simplu concept recunoscut ca atare, este atât de extraordinar de reală, încât societatea pe acţiuni a unei uzine electrice plăteşte pe baza ei dividende. Consiliul de administraţie nu s-ar lăsa defel convins de irealitatea şi metafizica energiei. ,,Energie" desemnează tocmai conformitatea fenomenelor energetice, care nu poate fi negată şi care îşi dovedeşte zi de zi, şi în modul cel mai izbitor, existenţa. În măsura în care lucrul este real, iar un cuvânt îl desemnează în chip convenţional, şi cuvântului îi revine ,,semnificaţie reală". În măsura în care conformitatea lucrurilor este reală, se atribuie ,,semnificaţie reală" şi noţiunii generice care o desemnează ca atare, şi anume o semnificaţie care nu este nici mai mica, nici mai mare decât aceea a cuvântului care numeşte lucrul individual. Mutarea accentului valoric de pe o latură pe alta ţine de poziţia individuală şi de psihologia momentului istoric respectiv. Este ceea ce Gomperz a identificat şi la Antistene, în legătura cu care a subliniat următoarele: Minte robustă, repulsie faţă de orice forma de exaltare, poate şi forţă a sentimentului individual pentru care

personalitatea particulară şi deci şi fiinţa individuală trec drept tipul deplinei realităţi."*17
Adăugăm şi invidia celui care nu e cetăţean pursânge, a proletarului, a omului pe care destinul l-a dăruit cu prea puţină frumuseţe şi care vrea să ajungă pe culme, fie şi prin demolarea valorii altora. Acest lucru e caracteristic în mod special pentru cinic, care caută mereu altora nod în papură, pentru care nimic nu este sfânt din ceea ce aparţine altuia şi care nu se dă în lături nici să spargă liniştea unei case, doar spre a avea prilejul să-şi ofere sfaturile cuiva.

43. Acestei orientări esenţialmente critice i se opune lumea de idei a lui Platon în esenţialitatea ei veşnică. Este limpede că psihologia aceluia care a creat o astfel de lume este diametral opusă judecăţii critic destructive mai sus descrise. Gândirea lui Platon abstrage din multitudinea lucrurilor şi creează noţiuni sintetic-constructive care desemnează şi exprimă conformităţile generate ale lucrurilor ca fiind existentul propriu-zis. Indivizibilitatea şi supraumanitatea lor este exact opusul concretismului propriu principiului inerenţei care urmăreşte să reducă substanţa gândirii la unic, individual, concret. Aceasta întreprindere este la fel de imposibilă ca şi valabilitatea exclusivă a principiului predicaţiei care urmăreşte să ridice enunţarea unei multitudini de lucruri individuale la nivelul substanţei eterne, existând din-colo de orice caducitate. Ambele moduri de judecată sunt legitime, după cum ambele sunt proprii, în mod firesc, fiecărui om. După opinia mea, lucrul acesta se vede cel mai bine în faptul că tocmai întemeietorul şcolii megarice, Euclid din Megara, a conceput o unitate universală inaccesibilă, situată nemăsurat de sus în raport de individual şi de cazuistic. El a îmbinat principiul eleat*18 al ,,existentului" cu ,,binele", în aşa fel încât ,,existentul" era identic cu ,,binele". Acestora le făcea opoziţie doar ,,răul nonexistent". nu

<Nota 17> Loc. cit., p. 148. </Nota 17>

<Nota 18> :coala eleata în filozofie a fost întemeiată de Xenofon din Elea, în jurul anului 500 a. Chr. Sâmburele doctrinei sale stă în ideea după care unitatea şi imuabilitatea existenţei reprezintă singura realitate, iar lumea fenomenală în multitudinea ei, doar simpla aparenţă. Xenofon consideră ca toate încercările de explicare a lumii sunt absurde. </Nota 18>

O astfel de atotcuprinzătoare unitate optimistă este, fireşte, altceva decât o noţiune generică de eel mai înalt ordin, o noţiune care îmbrăţişează existentul în sine şi care contrazice totodată orice evidenţă într-o măsura mult mai mare decât ideile platonice. Euclid a oferit astfel o compensaţie pentru disoluţia critică a judecăţii constructive în simple cuvinte-lucruri. Aceasta atotcuprinzătoare

unitate este atât de îndepărtată şi de vagă, încât nu mai exprimă conformitatea lucrurilor, ea nu este un tip, ci structura unei dorinţe de unitate, care îmbrăţişează mulţimea dezordonata a lucrurilor individuale. O astfel de dorinţă se impune tuturor acelora care, apărând un nominalism extrem, încearcă să-şi depăşească atitudinea critic negativă.
Descoperim nu rareori la acest fel de oameni o noţiune generică unitară, de o extraordinară neverosimilitate şi arbitrarietate. Căci este imposibil să te întemeiezi exclusiv pe principiul inerenţei. Gomperz afirma pertinent în această ordine de idei: ,,O astfel de încercare este de presupus că va eşua în toate timpurile. Absolut exclusă era izbânda ei într-o lume în care înţelegerea istorică era absentă, iar o psihologie aprofundată lipsea aproape cu desăvârşire. Pericolul, nu numai ameninţător, ci şi inevitabil, era aici ca avantajele cele mai evidente şi mai clare, dar mai puţin însemnate sa le împingă în fundal pe cele ascunse, dar în realitate mai importante. Luându-se drept model lumea animală şi omul primitiv, se retezau excrescenţele culturii, atentându-se astfel la multe din roadele unei dezvoltări de miliarde de ani, în mare, suitoare." *19
44. Judecata constructivă, care în opoziţie cu inerenţa vizează conformitatea lucrurilor, a produs idei generale ce se numără printre cele mai nobile bunuri ale culturii. Chiar dacă aceste idei sunt acum neînsufleţite, ne leagă de ele încă fire de indestructibilă tărie, aşa cum spune Gomperz. şi el continuă: ,,Asemenea corpului lipsit de viaţă, şi ceea ce e neînsufleţit poate sa revendice pe această cale cruţare, cinstire şi dăruire devotată; să ne gândim la statuile, la mormintele şi la drapelele soldaţilor. Dar dacă mă silesc să sfâşii aceasta ţesătura, iar strădania mea izbândeşte, atunci decad în sălbăticie şi sufăr pierderi grele, pierd toate acele senzaţii care par să îmbrace solul dur de stâncă al realităţii cu un înveliş bogat de viaţă înfloritoare.

<Nota 19> Griechische Denker, II, p. 137. </Nota 19>

Pe valoarea înaltă acordată acestei luxurianţe, pe preţuirea a tot ceea ce s-ar putea numi valori dobândite, se sprijină orice rafinament, orice podoabă şi graţie a vieţii, orice înnobilare a instinctelor animale, tot la fel ca şi orice exerciţiu artistic şi orice desfătare legată de artă – tocmai acelea pe care cinicii se străduiau fără scrupul şi cruţare să le nimicească. Fireşte – dar asta nu trebuie să li se recunoască de bunăvoie lor şi nici propriilor lor discipoli moderni – , există o graniţă dincolo de care nu putem să dăm ascultare guvernării principiului asociativ, fără a fi acuzaţi de nebunie, sau chiar de superstiţia ce se altoieşte pe guvernarea fără limite a acestui principiu."*20

45. Ne-am ocupat atât de amănunţit de problema inerenţei şi a predicaţiei nu doar pentru că ea reapare în nominalismul şi realismul

scolastic, ci şi pentru că în legătură cu ea nu s-a ajuns încă, şi nu se va ajunge vreodată, la împăcare şi la echilibru. Căci e vorba şi aici, din nou, de opoziţia tipică dintre punctul de vedere abstract, în care valoarea determinantă coincide cu însuşi procesul de gândire, şi punctul de vedere în care orientarea gândirii şi a simţirii este (conştient sau inconştient) guvernata de obiectul senzorial. În ultimul caz, procesul spiritual este mijlocul ce ţinteşte punerea în valoare a personalităţii. Nu e de mirare că tocmai filozofia proletară a fost aceea care a adoptat principiul inerenţei. Oriunde există suficiente motive de a se pune accentul pe simţirea individuală, gândirea şi simţirea vor deveni critic negative, prin carenţa de energie pozitiv-creatoare (care este anume orientată către ţelurile personale), vor analiza şi reduce totul la detaliul concret. Acumularea, astfel rezultată, de lucruri individuale în dezordine va fi în cel mai bun caz subordonată unei vagi unităţi atotcuprinzătoare, al cărei caracter de deziderat este mai mult sau mai puţin transparent. Acolo însă unde ponderea cade pe procesul spiritual, rezultatul creaţiei spirituale va fi supraordonat multitudinii ca idee. Ideea este cât se poate de depersonalizată; senzaţia personală însă se transformă cât mai mult cu putinţă în procesul spiritual pe care îl ipostaziază.

<Nota 20> Loc. cit., II, p. 138.</Nota 20>

46. Şi aici trebuie să ne punem în treacăt întrebarea dacă psihologia teoriei platonice a ideilor ne îndreptăţeşte să presupunem că Platon însuşi aparţine tipului introvertit şi dacă psihologia cinicilor şi a megaricilor ne îngăduie să-l atribuim pe Antistene, pe Diogene şi pe Stilpon tipului extravertit? Un răspuns la această întrebare e absolut imposibil de dat. Pe baza unei extrem de minuţioase cercetări a scrierilor autentice ale lui Platon, ca « documents humains », s-ar putea eventual deduce tipul căruia el personal îi aparţine. Eu însumi nu îndrăznesc să formulez în această privinţă o judecată pozitivă. Dacă cineva ar face dovada ca Platon aparţine tipului extravertit nu m-ar mira. În ce-i priveşte pe ceilalţi, tradiţia este atât de lacunară, încât o decizie este, după părerea mea, cu neputinţă de luat. Atâta timp cât cele două moduri de gândire provin din deplasarea accentului valoric, este firește la fel de posibil ca în cazul unui introvertit senzaţia personală să fie împinsă din anumite motive în prim-plan şi să fie supraordonata gândirii, în aşa fel încât gândirea să devină critic negativă. În ce-l priveşte pe extravertit, accentul valoric este la el situat pe relaţia cu obiectul, dar nu în mod necesar pe relaţia personală cu acesta. Daca relaţia cu obiectul se află în prim-plan, atunci procesul spiritual este deja, ce-i drept, subordonat, dar el nu are caracter destructiv dacă interesul i se îndreaptă doar către natura obiectului şi ţine la distanţă implicarea senzaţiei personale. Avem de a face aici cu conflictul special între principiul inerenţei şi

acela al predicaţiei, ca un caz particular ce îşi va găsi în cursul cercetării de faţă o tratare mai adâncită. Particularitatea cazului stă în implicarea pozitivă şi negativă a senzaţiei personale. Acolo unde tipul (noţiunea generică) reprimă lucrul individual până la a face din el o umbră, tipul, ideea, capătă realitate. Acolo unde valoarea lucrului individual suspendă tipul (noţiunea generică), lucrează dezintegrarea anarhică.

47. Ambele poziţii sunt extreme şi inechitabile, dar ele creează o imagine a contrariilor care, în ce priveşte claritatea, nu lasă nimic de dorit şi care tocmai prin exagerare subliniază acele trăsături care, într-o forma mai estompată şi mai puţin manifestă, aparţin atât esenţei tipului introvertit, cât şi a celui extravertit, chiar dacă e vorba de personalităţi la care senzaţia personală nu este împinsă pe primul plan. Căci e o mare deosebire de esenţă dacă, de pildă, spiritualul e stăpân sau este slugă. Stăpânul gândeşte şi simte altfel decât sluga. Nici măcar o abstractizare avansată a elementelor personale în favoarea valorii generale nu poate elimina cu totul ingerinţele de ordin personal. Şi în măsura în care acestea există, gândirea şi simţirea cuprind acele tendinţe destructive care provin din autoafirmarea persoanei faţă de caracterul nefavorabil al condiţiilor sociale. Am face însă o mare greşeală dacă, din cauza existenţei tendinţelor personale, am vrea să reducem şi valorile generale la curenţi personali subterani. Aceasta ar fi o pseudopsihologie. Dar exista şi aceasta.

b) Problema universaliilor în scolastică

48. Problema celor două moduri de judecată a rămas nerezolvată, căci – tertium non datur. Astfel a transmis-o Porphyries Evului Mediu: ,,Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive în nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et cirea haec consistentia, dicere recusabo" (,,În ceea ce priveşte noţiunile de gen şi specie, problema este dacă ele sunt substanţiale sau intelectuale, dacă sunt materiale sau imateriale, dacă sunt separate de lucrurile sensibile sau sunt în ele, ori în jurul lor.") Problema a fost, în aceasta formă, preluată de Evul Mediu. Se distinge punctul de vedere platonic, universalia ante rein, generalul sau ideea, ca model sau paradigma a tuturor lucrurilor individuale, existând (în spaţiul ceresc) total desprins de ele *ἐν οὐρανιω τόπω* , după cum spune înţeleapta Diotima într-o convorbire despre ,,frumos" cu Socrate:

49. ,,Frumos ce nu se-nfăţişează cu faţa, cu braţe sau cu alte întruchipări trupeşti, frumos ce nu-i cutare gând, cutare ştiinţă, ce nu

sălăşluieşte în altă fiinţă decât sine; nu rezidă într-un vieţuitor, în pământ, în cer, sau oriunde aiurea; frumos ce rămâne el însuşi întru sine, pururea identic sieşi ca fiind de un singur chip; frumos din care se împărtăşeşte tot ce-i pe lume frumos, fără ca prin apariţia şi dispariţia obiectelor frumoase el să sporească, să se micşoreze ori să îndure o cât de mică ştirbire."*21

50. Teoriei platonice i s-a opus, după cum am văzut, ipoteza critică, potrivit căreia noţiunile generice sunt simple cuvinte. În acest caz realul este *prius,* idealul este *posterius*. Aceasta opinie este desemnată prin formula *universalia post rein.*

51. Între aceste doua concepţii se situează aceea mai moderată şi mai realistă a lui Aristotel, care poate fi desemnata prin formula *universalia în re*, care presupune ca forma (ειδος) şi substanţa coexistă. Punctul de vedere al lui Aristotel este o încercare concretistă de mediere, în perfect acord cu felul de a fi al lui Aristotel. Faţă de transcendentalismul învăţătorului sau Platon, a cărui şcoală a căzut mai apoi pradă unui misticism pitagoreic, Aristotel a fost un om al realităţii, al realităţii vremurilor antice, trebuie spus, care cuprindea multe elemente de gândire concretă, pe care epocile ulterioare le-au trecut în inventarul spiritului uman. Soluţia lui corespunde concretismului acelui *common sense* antic.

52. Aceste trei forme de gândire oferă şi criteriile de împărţire a punctelor de vedere în marea controversă medievală a universaliilor, care a constituit, de fapt, şi esenţa scolasticii. Nu stă în intenţia mea – fie şi din pricina unei competenţe insuficiente – să intru în detaliile acestei dispute. Mă voi mulţumi doar să formulez câteva sugestii orientative. Controversa s-a iscat o dată cu opiniile lui Johannes Roscellinus, către finele veacului al XI-lea. Potrivit acestuia, universaliile erau doar *nomina rerum*, nume de lucruri, sau, după cum spune tradiţia, flatus voci. Pentru el nu existau decât lucruri individuale, indivizi. El era, după cum remarca potrivit Taylor, „*strongly held by the reality of individuals*"*22. Concluzia imediat următoare era aceea de a-l gândi şi pe Dumnezeu doar ca individ şi de a dezmembra trinitatea în trei persoane, ceea ce l-a făcut pe Roscellinus să ajungă de fapt la un triteism.

<Nota 21> Banchetul, 211 a, b. [Traducere de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, in: Platon, Dialoguri, E.L.U., Bucureşti, 1968 – n.t] </Nota 21>

<Nota 22> H. O. Taylor, The Medieval Mind, vol.II, p. 340; [ţinut energic de realitatea individualului" – n. t]. </Nota 22>

Predominant în epocă, realismul nu putea îngădui aşa ceva; În 1092, la sinodul din Soissons, opiniile lui Roscellinus au fost condamnate. De cealaltă parte se afla Guillaume de Champeaux, profesorul lui Abelard, un realist extrem, dar de nuanţă aristotelică. Potrivit cu opiniile maestrului său, el propovăduia că unul şi acelaşi lucru poate să existe concomitent în totalitatea sa în diferite lucruri individuale. Între lucrurile individuale nu ar fi nici un fel de diferenţă esenţială, ci doar o varietate de ,,accidente". Această din urma noţiune caracterizează diferenţele reale dintre lucruri ca fiind întâmplătoare, tot aşa după cum în dogma transsubstanţierii, pâinea şi vinul ca atare sunt ,,accidente".

53. De partea realismului se află şi Anselm din Canterbury, părintele scolasticii. La el, universaliile sunt situate, pur platonician, în logosul divin. Din perspectiva acestui punct de vedere trebuie înţeleasă şi dovada, importantă psihologic, adusă de el, a existenţei lui Dumnezeu, dovada denumita ontologică. Această dovadă probează existenţa lui Dumnezeu pe baza ideii de Dumnezeu. J.H. Fichte a formulat pe scurt acest argument astfel: ,,Existenţa ideii unui nedeterminat în conştiinţa noastră demonstrează existenţa reală a acestui nedeterminat."*23 Potrivit opiniei lui Anselm, noţiunea de fiinţă supremă existenta în intelect include şi calitatea existenţei acesteia (,,non potest esse în intellectu solo") (Nu poate exista doar în intelect). şi de aici deduce că: ,,Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nee cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster."*24 Slăbiciunea logică a argumentului ontologic este atât de evidentă, încât sunt necesare explicaţii psihologice în legătură cu motivele care au determinat un spirit ca Anselm să construiască o astfel de argumentaţie.

<Nota 23> Psychologie, vol. II, p. 120. </Nota 23>

<Nota 24> Proslogion seu Alloquium de Dei existentia, p. 110. [Există într-adevăr ceva în comparaţie cu care nu ne putem reprezenta nimic mai mare şi acela eşti Tu, Doamne Dumnezeul nostru" – n. t.] </Nota 24>

Motivul cel mai la îndemână trebuie căutat în dispoziţia psihologică generală a realismului, respectiv în faptul că atât o clasă anume de oameni, cât şi anumite grupuri de oameni puneau accentul valoric, corespunzător curentului vremii lor, pe idee, în aşa fel încât pentru ei aceasta reprezenta o valoare reala, respectiv o valoare de viaţă mai mare decât realitatea lucrurilor individuale. De aceea lor le era pur şi simplu imposibil să accepte presupunerea că ceea ce în ochii lor avea cel mai mare preţ şi cea mai mare însemnătate nu exista şi în chip real. Ei deţineau dovada cea mai izbitoare a eficienţei punctului lor de

vedere în faptul că îşi orientau manifest viaţa, gândirea şi simţirea pe direcţia lui. Faţă de extraordinara eficienţă a ideii, care este tocmai o realitate, invizibilitatea ei nu îi aducea nici un prejudiciu. Ei aveau o noţiune ideală şi nu senzualistică a realităţii.

54. Un adversar al lui Anselm, contemporan cu el, anume Gaunilo, obiecta deja că reprezentarea frecventă a unei insule fericite şi perfecte (un fel de ţară a feacilor) nu demonstra în chip necesar şi existenţa reală a acesteia. Obiecţie, evident rezonabilă. Astfel de obiecţii şi altele similare au fost adesea ridicate în cursul secolelor, ceea ce însă nu a împiedicat argumentul ontologic sa fiinţeze până în vremea din urma, reprezentat fiind în veacul al XIX-lea de Hegel, Fichte şi Lotze. Astfel de contradicţii nu sunt de atribuit unei lipse considerabile de logică sau unei şi mai mari orbiri, de o parte ori de alta. A proceda astfel ar fi absurd. Mai degrabă este vorba de diferenţe psihologice profunde care se cer identificate şi reţinute. Presupunerea că ar exista doar o singură psihologie, sau doar un singur principiu psihologic fundamental, reprezintă o insuportabilă tiranie exercitată de prejudecăţile pseudoştiinţifice privitoare la insul normal. Se vorbeşte întruna de om şi de ,,psihologia" lui, dar aceasta este întotdeauna redusă la formula ,,nu e nimic altceva decât ". Tot aşa se vorbeşte mereu de realitate, ca şi cum ar exista una singură. Realitate este ceea ce acţionează asupra sufletului omenesc, şi nu ceea ce unii oameni presupun ca acţionează şi ceea ce ei generalizează în chip tendenţios. Oricât de ştiinţific s-ar proceda în astfel de cazuri, nu trebuie uitat ca ştiinţa nu este „summa" vieţii şi că ea nu reprezintă decât una din atitudinile psihologice posibile, decât una din numeroasele forme de gândire umana.

55. Argumentul ontologic nu este un argument şi nu este o dovada, ci constatarea psihologică a faptului că există o clasă de oameni pentru care o anumită idee are eficienţa şi realitate, o realitate care atinge, ca să spun aşa, limita lumii perceptibile. Senzualistul se prevalează de certitudinea ,,realităţii" sale, după cum omul ideii stăruie asupra propriei realităţii psihologice. Psihologia trebuie să se descurce cu existenţa acestor două (sau a mai multor) tipuri, trebuie să evite, în orice condiţii, să conceapă unul din tipuri drept o neînţelegere venind din partea celuilalt şi nu trebuie niciodată să încerce în mod serios să reducă un tip la altul, ca şi cum orice entitate diferită nu ar fi decât funcţie de un ce cunoscut. Ceea ce nu vrea să însemne suspendarea principiului ştiinţific, incontestabil, potrivit căruia ,,principia explicandi praeter necessitatem non sunt multiplicanda."*(Exceptând necesitatea, principiile explicative nu sunt multiplicabile). Căci necesitatea unei multitudini de principii psihologice explicative există. Abstracţie făcând de cele spuse aici în favoarea acestei ipoteze, s-ar cuveni să se lămurească orice prin faptul, vrednic de a fi remarcat, ca,

în ciuda lichidării aparent definitive a argumentului ontologic de către Kant, nu puţini au fost filozofii postkantieni care l-au preluat din nou. Iar astăzi suntem tot atât de departe, sau chiar mult mai departe, de a înţelege perechile de contrarii – idealism-realism, spiritualism-materialism, inclusiv problemele secundare – , decât a fost Evul Mediu timpuriu, care cel puţin dispunea de o concepţie unitară despre lume.

56. În favoarea dovezii ontologice nu exista nici un argument logic care să corespundă intelectului modern. Argumentul ontologic nu are în sine nimic de a face cu logica, el este, în forma în care ni l-a lăsat Anselm în istorie, o realitate psihologică, ulterior intelectualizat sau raţionalizat, ceea ce, fireşte, fără petitio principii sau fără alte sofisme nu s-ar fi putut înfăptui. Dar tocmai în aceasta se vădeşte valabilitatea de nezdruncinat a argumentului, în faptul ca el exista, şi că un *consensus gentium* îl probează ca pe o realitate general admisă. De luat în calcul este realitatea, şi nu sofismul argumentării ei, întrucât eroarea argumentului ontologic vine din aceea că el urmăreşte o demonstraţie logică acolo unde este vorba de cu mult mai mult decât atâta; anume, de o realitate psihologică a cărei apariţie şi eficienţa sunt atât de copleşitor de evidente, încât nu mai au nevoie de nici un fel de argumentare. *Consensus gentium* dovedeşte că Anselm avea dreptate atunci când constata că Dumnezeu este, pentru că este gândit. Aici e un adevăr evident, ba chiar nimic altceva decât o propoziţie de identitate. Demonstraţia ,,logica" este inutilă şi în plus este fatală, în măsura în care Anselm ţine să demonstreze realitatea concretă a ideii sale de Dumnezeu. El afirma: ,,Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et în re"*25 (Exista deci, fără îndoială, ceva, dincolo de care nu poate fi gândit nimic mai mare, nici în intelect, nici în lucru [concreteţe, ,,realitate"]). Noţiunea de ,,res" se află situată în viziunea scolasticii la aceeaşi înalţime ca noţiunea de gând. Astfel, Dionisie Areopagitul, ale cărui scrieri au exercitat o influenţă importantă asupra filozofiei Evului Mediu timpuriu, distingea entia rationalia, intellectualia, sensibilia, simpliciter existentia (entităţi raţionale, intelectuale, perceptibile, pur şi simplu existânde). Toma din Aquino numeste ,,res", ,,quod est în anima" (,,ceea ce e în suflet"), dar şi ,,quod est extra animam" (,,ceea ce este în afara sufletului"). Această remarcabilă apropiere lasă să se întrevadă, în concepţia proprie acelor vremuri, urmele concreteţei (,,realităţii") primitive a gândului. Din perspectiva acestei stări de spirit se înţelege uşor şi psihologia argumentului ontologic. Ipostazierea ideii nu reprezenta deloc un pas esenţial înainte, ci era pur şi simplu un ecou al senzorialităţii primitive a gândului. Argumentul contrar al lui Gaunilo nu este din punct de vedere psihologic suficient, prin faptul ca şi ideea unei insule fericite apare frecvent, aşa cum dovedeşte consensus gentium, ca fiind însă, cert, mai puţin eficientă decât ideea de

Dumnezeu, căreia îi revine, drept urmare, o « valoare de realitate » mai înaltă.

<Nota 25> Loc. cit., p. 109. </Nota 25>

57. Toţi cei care au preluat ulterior argumentul ontologic au căzut, cel puţin în principiu, în eroarea lui Anselm. Argumentarea lui Kant*26 ar trebui socotită definitivă. Ne vom referi de aceea, pe scurt, la ea. După Kant, ,,conceptul unei fiinţe absolut necesare este un concept pur al raţiunii, adică o simplă idee a cărei realitate obiectivă nu e nici pe departe dovedită prin faptul ca raţiunea are nevoie de ea."

58. Dar ,,necesitatea necondiţionată a judecăţilor nu este o necesitate absolută a lucrurilor. Căci necesitatea absoluta a judecăţii este doar o necesitate condiţionată a lucrului sau a predicatului în judecata."

59. Puţin mai înainte, Kant menţionase ca exemplu de judecată necesară faptul că un triunghi are trei unghiuri. La această propoziţie se referă atunci când continuă: ,,Judecata precedentă nu afirma că trei unghiuri sunt absolut necesare, ci că, dacă este dată condiţia ca un triunghi există (este dat), atunci în mod necesar există (în el) şi trei unghiuri. Cu toate acestea, necesitatea logică a dovedit o atât de mare putere de iluzie, încât după ce ne-am format despre un lucru un concept a priori astfel încât, după părerea noastră, existenţa să fie cuprinsă în sfera lui, de aici s-a crezut că se poate conchide cu certitudine că, deoarece existenţa este atribuită în mod necesar obiectului acestui concept, adică în condiţia că eu pun acest obiect ca dat (ca existând), atunci şi existenţa lui este pusă în mod necesar (după regula identităţii) şi că, în consecinţă, această fiinţă este ea însăşi absolut necesară, fiindcă existenţa ei este gândită în acelaşi timp într-un concept arbitrar admis şi cu condiţia că eu pun obiectul lui." Puterea iluziei, la care Kant face aluzie aici, nu e nimic altceva decât puterea primitivă, magică a cuvântului, proprie în chip tainic şi noţiunii. A fost necesară o lungă evoluţie până ce oamenii au înţeles temeinic ca flatus voci, cuvântul, nu înseamnă şi nu produce de fiecare dată realitate.
< Nota 26> Kant, Kritik der reinen Vernunft. [Pentru citatele care urmează din aceasta lucrare v. ediţia românească Critica raţiunii pure. Traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura ştiinţifica, Bucureşti, 1969, pp. 475, 476-477 - n. t] </Nota 26>

Dar faptul că anumite minţi şi-au dat seama de acest lucru nu a fost nici pe departe în măsură sa stârpească din toate capetele ideea superstiţioasă de forţa inerentă noţiunii formulate. Evident, este în această superstiţie ,,instinctivă" ceva care nu vrea să fie stârpit, pentru că prezintă o legitimitate existenţială, căreia însă până acum

nu i s-a acordat suficientă atenţie. Paralogismul (concluzia eronata) se introduce în acelaşi fel în argumentul ontologic, adică printr-o iluzie, explicată de Kant după cum urmează: el vorbeşte mai întâi despre afirmaţia privitoare la ,,subiecte absolut necesare", de al căror concept este intim legal conceptul de existenţă pur şi simplu şi care deci nu pot fi suprimate fără contradicţie internă. Acest concept ar fi acela al ,,fiinţei infinit reale". ,,Această fiinţă, spuneţi voi, are toată realitatea şi voi sunteţi îndreptăţiţi să admiteţi ca posibilă o astfel de fiinţă [...]. Însa în realitatea totală este cuprinsă şi existenţa, deci existenţa este inclusă în conceptul de posibil. Iar dacă acest lucru este suprimat, este suprimată şi posibilitatea internă a lucrului, ceea ce este contradictoriu. Răspund: voi aţi şi comis o contradicţie când aţi strecurat în conceptul unui lucru pe care aţi voit să-l gândiţi numai în ce priveşte posibilitatea lui, conceptul existenţei lui, indiferent sub ce nume ascuns. Dacă vă îngăduim acest lucru, voi aţi câştigat în aparenţă, dar în realitate n-aţi spus nimic; căci voi aţi comis o simplă tautologie."*27

60. ,,A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai poziţia unui lucru sau a unor anumite determinări în sine. În folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăţi. Judecata: Dumnezeu este atotputernic conţine două concepte care îşi au obiectele lor. Dumnezeu şi atotputernicia; micul cuvânt este nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul în relaţie cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui (dintre care face parte şi atotputernicia) şi zic: Dumnezeu este sau este un Dumnezeu, eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatele lui, şi anume obiectul, în relaţie cu conceptul meu.

<Nota 27> Kritik der reinen Vernunft. [Ed. cit., p. 478 - n. t.]

Ambele trebuie să conţină exact acelaşi lucru, şi de aceea la conceptul care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult prin faptul că eu gândesc obiectul lui ca absolut dat (prin expresia: el este). şi astfel, realul nu conţine nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conţin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili."

61. ,,Dar la averea mea, o sută de taleri reali înseamnă mai mult decât simplul concept despre o sută de taleri (adică a posibilităţii lor)."

62. ,,Oricare ar fi deci conţinutul şi sfera conceptului nostru despre un obiect, totuşi trebuie să ieşim din el pentru a-i atribui existenţa. La obiectele simţurilor se realizează aceasta prin legătură cu vreuna din

percepţiile mele după legi empirice, dar pentru obiectele gândirii pure nu există absolut nici un mijloc de a cunoaşte existenţa lor, deoarece ea ar trebui cunoscută complet a priori; însă conştiinţa noastră despre orice existenţă (fie nemijlocit prin percepţie, fie prin raţionamente care leagă ceva cu percepţia) aparţine cu totul unităţii experienţei; şi o existenţă în afara acestui câmp nu poate fi declarată, desigur, în mod absolut ca imposibilă, ea însă este o supoziţie pe care nu o putem justifica prin nimic."*28

63. Aceasta lungă rememorare a analizei fundamentale a lui Kant mi s-a părut necesară, tocmai deoarece găsim aici cea mai pură distincţie între *esse in intellectu* şi *esse în re*. Hegel i-a reproşat lui Kant că noţiunea de Dumnezeu nu poate fi comparata cu o sută de taleri imaginari. Dar, după cum spune pe bună dreptate Kant, logica face abstracţie de orice conţinut, căci altminteri, dacă ar prevala un conţinut oarecare, ea ar înceta să mai fie logică. Între variantele sau-sau ale unei alternative, adică din punctul de vedere al logicii, ca întotdeauna, nu există o a treia posibilitate. Dar între ,,intellectus" şi ,,res" există şi ,,anima", iar acest “esse în anima" face întreaga argumentare ontologică inutilă. Kant însuşi a întreprins în Kritik der praktischen Vernunft încercarea generoasă de a-l onora prin reflecţie filozofică pe nesse în anima".

<Nota 28> Kritik der reinen Vernunft. [Ed. cit., pp. 480, 481 - n. t.] </Nota 28>

El îl introduce acolo pe Dumnezeu ca postulat al raţiunii practice, care rezultă din respectul cunoscut a priori „pentru legea morală ca mobil necesar, vizând bunul suprem şi ca premisă decurgând de aici a realităţii obiective a aceleiaşi".*29

64. ,,Esse în anima" este o stare de fapt psihologica, în legătura cu care se cere doar precizat dacă apare o dată, de mai multe ori sau în chip universal în psihologia umană. Starea de fapt numita Dumnezeu şi formulată drept ,,bunul suprem" semnifică, aşa cum indică şi termenii, valoarea sufleteasca cea mai înaltă sau, cu alte cuvinte, reprezentarea căreia i se conferă sau îi revine efectiv importanţa cea mai mare şi generală în raport cu determinarea acţiunii şi gândirii noastre. În limbajul psihologiei analitice, noţiunea de Dumnezeu coincide cu acel complex de reprezentări care, corespunzător definiţiei de mai sus, concentrează în sine cea mai mare cantitate de libido (energie psihică). Drept urmare, noţiunea de Dumnezeu a sufletului ar fi efectiv diferită în funcţie de individ, ceea ce corespunde, de altfel, experienţei. Dumnezeu nu este nici măcar în idee o fiinţă stabilă, cu atât mai puţin în realitate. Căci cea mai înalta valoare activă a sufletului uman este, după cum se ştie, foarte diferit

localizată. Există unii, ων ο θεός η κοιλια), al căror Dumnezeu este pântecul (Epistola Sf. Apostol Pavel către Filipeni, 3, 19), banul, ştiinţa, puterea, sexualitatea etc. Psihologia individului se deplasează, cel puţin în ce priveşte trăsăturile ei fundamentale, în funcţie de localizarea bunului suprem, în aşa fel încât o ,,teorie psihologică", întemeiată exclusiv pe un instinct fundamental oarecare, de exemplu, pe lăcomia de putere sau pe sexualitate, aplicată unui individ de altă orientare nu va putea niciodată explica adecvat decât trăsături de importanţă secundară.

c) Încercarea de unificare a lui Abelard

65. Nu este lipsit de interes să se examineze felul în care scolastica a încercat să stingă controversa universaliilor şi să creeze un echilibru între opoziţiile tipologice, despărţite prin *tertium non datur*. Aceasta încercare de echilibrare este opera lui Abelard, a acelui bărbat nefericit care, ars de iubire pentru Heloise, a trebuit să-şi plătească pasiunea cu pierderea virilităţii.

<Nota 29 > Kritik der praktischen Vernunft, I, II, III, p. 159. </Nota 29>

Cine cunoaşte viaţa lui Abelard ştie în ce măsura propriul său suflet adăpostea acele perechi de contrarii a căror reconciliere filozofică îi stătea atât de mult la inimă. Remusat*30 îl caracterizează pe Abelard drept un eclectic care, deşi a criticat şi a respins toate teoriile formulate pe seama universaliilor, a preluat totuşi ,,din ele tot ceea ce era adevărat şi rezistent". Scrierile lui Abelard sunt, în segmentul în care se referă la universalii, greu accesibile şi confuze, căci autorul lor cântăreşte continuu toate argumentele şi toate aspectele; şi tocmai faptul că nu a dat întâietate nici unui punct de vedere declarat, ci a încercat să înţeleagă şi să împace contrariile, a făcut ca nici discipolii săi să nu îl înţeleagă corect. Unii l-au interpretat ca fiind nominalist, alţii ca fiind realist. Această neînţelegere este caracteristică, deoarece e mult mai uşor să gândeşti corespunzător cu un anume tip, rămânând logic şi consecvent în interiorul lui, decât să gândeşti corespunzător ambelor tipuri, în absenţa unei poziţii intermediare.
Atât curentul nominalist, cât şi curentul realist conduc, fiecare în parte, la rigoare, claritate şi unitate. Încercarea de a cântări şi echilibra opoziţiile duce însă la confuzie şi la o concluzie care în raport cu sensul tipurilor este nesatisfăcătoare, deoarece nu poate mulţumi pe deplin nici pe unul, nici pe celalalt. Remusat a extras din scrierile lui Abelard o întreagă serie de afirmaţii contradictorii în legătură cu subiectul de faţă. El exclamă: ,,Faut-il admettre, en effet, ce vaste et incoherent ensemble de doctrines dans la tete d'un seul homme, et la philosophic d'Abelard est-elle le chaos?"*31

66. De la nominalism, Abelard preia adevărul potrivit căruia universaliile sunt ,,cuvinte", în sensul de convenţii spirituale exprimate prin limbă; preia mai departe adevărul după care un lucru nu este în realitate nimic general, ci întotdeauna ceva particular, iar substanţa nu e niciodată universală, ci individuală.

<Nota 30> Charles de Remusat, Abelard. </Nota 30>

< Nota 31> Loc. cit., t. II, p. 119. [„E într-adevăr de admis acest ansamblu vast şi incoerent de doctrine în mintea unui singur om, şi să fie oare filozofia lui Abelard acest haos?" – n. t.] </Nota 31>

De la realism, împrumută adevărul după care “genurile" şi „speciile" sunt îmbinări de factori individuali şi de lucruri individuale, în temeiul asemănărilor lor incontestabile. Punctul de vedere mediator este pentru el conceptualismul, care se cuvine înţeles ca o funcţie ce conferă inteligibilitate obiectelor individual percepute, care le clasifică pe acestea în baza asemănării dintre ele în genuri şi specii şi care le aduce astfel de la multitudinea lor absolută la o relativă unitate. Pe cât de indubitabile sunt multitudinea şi varietatea lucrurilor individuale, pe atâta este şi existenţa similitudinilor care face posibilă reunirea lor în concept. Pentru acela care, psihologic vorbind, este precumpănitor axat pe perceperea asemănării dintre lucruri, noţiunea colectivă este, ca să spun aşa, dată, adică se impune expres, cu evidenţa de nedezminţit a percepţiei senzoriale. Aceluia însă care este psihologic oriental pe perceperea mai cu seama a diferenţei dintre lucruri, asemănarea acestora nu îi este intuitiv dată, ci doar diversitatea lor care i se impune cu aceeaşi evidenţă cu care i se impune celuilalt asemănarea. S-ar zice că empatia (Einfhlung) cu obiectul este acel proces psihologic care pune într-o lumină deosebit de puternică tocmai deosebirea dintre un obiect şi altul, iar abstragerea din obiect este acel proces destinat în mod special să treacă peste deosebirea reală dintre obiectele individuale, în favoarea asemănării generale dintre ele, care este temelia însăşi a ideii. Empatia şi abstragerea reunite dau acea funcţie care stă la baza noţiunii de conceptualism. Acesta se sprijină pe funcţia psihologică, singura posibilitate reală de anulare a divergenţei dintre nominalism şi realism şi de readucere a lor într-o singură matcă.

67. Deşi Evul Mediu ştia să spună cuvinte mari despre suflet, nu dispunea de nici un fel de psihologie, aceasta fiind, în genere, una din cele mai noi ştiinţe. Dacă ar fi existat pe atunci psihologia, Abelard ar fi ridicat pe “esse în anima" la rangul unei formule mediatoare. Ceea ce Remusat a înţeles perfect: nDans la logique pure, les universaux ne sont que les termes d'un Ian-gage de convention. Dans la physique,

qui est pour lui plus transcendante qu'experimentale, qui est sa veritable ontologie, les genres et les especes se fondent sur la maniere dont les etres sont reellement produits et constitues.

Enfin, entre la logique pure et la physique, il y a un milieu et comme une science mitoyenne, qu'on peut appeler une psychologic, ou Abelard recherehe comment s'engendrent nos concepts, et retrace toute cette genealogie intellectuelle des etres, tableau ou symbole de leur hierarehic et de leur existence reelle."*32

68. Chiar dacă şi-au lepădat haina scolastică şi au apărut într-o nouă travestire, universalia ante rem şi post rem au rămas obiect de controversă pentru toate secolele care au urmat. în esenţă era vorba de aceeaşi veche problemă. De-a lungul timpului, încercările de soluţionare a ei au făcut să se aplece balanţa când de partea realismului, când de cea a nominalismului. Scientismul veacului al XIX-lea a împins din nou problema în direcţia nominalistă, după ce filozofia de la începutul aceluiaşi veac dăduse în cel mai înalt grad satisfacţie realismului. Dar opoziţiile nu mai sunt acum atât de acuzate ca pe vremea lui Abelard. Dispunem de o psihologie, de o ştiinţă mediatoare, capabilă sa îmbine în mod unic ideea şi obiectul, fără a le forţa în nici un fel. Această posibilitate ţine de esenţa psihologiei, dar nimeni nu poate să afirme că până acum psihologia şi-ar fi îndeplinit această misiune. în acest sens, trebuie să dăm dreptate afirmaţiei lui Remusat după care: ,,Abelard a done triomphe; car, malgre les graves restrictions qu'une critique clairvoyante decouvre dans le nominalisme ou le conceptualisme qu'on lui impute, son esprit est bien l'esprit moderne a son origine. Il l'annonce, il le devance, il le promet. La lumiere qui blanchit au matin Phorizon est deja celle de 1'astre encore invisible qui doit eclairer le monde."*33

<Nota 32> Loc. cit., t. II, p. 112. [,,În logica pură universaliile nu sunt decât termenii unui limbaj convenţional. În fizica – pentru el, mai degrabă transcendentă decât experimentală – , adevărata lui ontologie, genurile şi speciile se întemeiază pe felul în care fiinţele sunt într-adevăr produse şi constituite. În fine, între logica pură şi fizică, exista un punct la jumătatea drumului şi oarecum o ştiinţă mediană, care poate fi numita psihologie, şi în care Abelard cercetează felul în care iau naştere conceptele noastre şi trasează toată această genealogie intelectuala a fiinţelor, tablou sau simbol al ierarhiei şi al existenţei lor reale" – n. t.] </Nota 32>

<Nota 33> Loc. cit., t. II, p. 140. [..Prin urmare, Abelard a triumfat; căci în ciuda gravelor restricţii pe care critica lucidă le descoperă în nominalismul sau conceptualismul ce i se impută, spiritul său este tocmai spiritul modern la obârşia sa. El îl anunţă, îl anticipează, îl făgăduieşte. Lumina care albeşte orizontul în zori este deja aceea a

astrului încă invizibil care trebuie să lumineze lumea" - n. t.} <Nota 33>

69. Pentru acela care trece cu vederea existenţa tipurilor psihologice, iar prin aceasta, faptul că adevărul unuia dintre tipuri reprezintă eroarea celuilalt, strădania lui Abelard nu înseamnă mai mult decât o arguţie scolastică în plus. Dar dacă recunoaştem existenţa ambelor tipuri, încercarea lui Abelard capătă pentru noi o importanţă considerabilă. Abelard caută punctul de vedere intermediar în *sermo*, prin care înţelege nu atât ,,discursul", cât propoziţia formată, alcătuita în vederea unui sens anume, deci o definiţie care uzează, în scopul fixării sensului ei, de mai multe cuvinte. El nu vorbeşte despre *verbum*, căci în accepţia nominalismului acesta nu este decât *vox, flatus voci*. Or, marea prestaţie psihologica a nominalismului antic, ca şi a celui medieval, tocmai în aceasta rezidă, în faptul de a fi dezarticulat temeinic identitatea primitivă, magică sau mistică dintre cuvânt şi realitatea obiectivă, prea temeinic pentru tipul uman care îşi are rădăcinile nu în obiecte, ci în abstragerea ideii despre obiecte. Abelard era un spirit prea larg spre a fi putut trece cu vederea valoarea nominalismului. Oricum, pentru el, cuvântul era vox, în schimb, propoziţia, în limbajul lui sermo, însemnă cu mult mai mult, căci aducea cu sine un sens constituit, descria elementele comune, ideale, gândite, percepute prin gândire ale obiectelor. În sermo, şi numai acolo, trăia universalul. Din acest motiv uşor de înţeles, Abelard a fost socotit şi nominalist, evident, pe nedrept, căci pentru el, universalul avea o realitate mai mare decât cuvântul.

70. Exprimarea conceptualismului îl va fi costat scump pe Abelard, căci doctrina se agregase în mod necesar din contradicţii. Un epitaf la adresa lui, păstrat într-un manuscris din Oxford, ne dă, cred, o idee perfectă despre caracterul paradoxal al învăţăturii sale:

Hie docuit voces cum rebus significare,
Et docuit voces res significando notare;
Errores generum correxit, ita specierum.
Hie genus et species în sola voce locavit,
Et genus et species sermones esse notavit.
Sic animal nullumque animal genus esse probatur,
Sic et homo et nullus homo species vocitatur. *34

71. Opoziţia abia dacă se poate sintetiza altminteri decât prin paradox, în măsura în care se tinde către o expresie care să se sprijine, în principiu, pe unul din cele doua puncte de vedere, în cazul de faţă pe punctul de vedere intelectual. Nu trebuie să uitam că diferenţa fundamentală dintre nominalism şi realism este nu doar de natură logică intelectuală, ci şi psihologică, aceasta din urma

reductibilă în cele din urmă la o deosebire tipică de atitudine psihologică, atât faţă de obiect, cât şi faţă de idee. Acela a cărui atitudine este ideală va sesiza totul şi va reacţiona la tot din unghiul de vedere al ideii. Acela care este însă orientat pe direcţia obiectului va sesiza şi va reacţiona din unghiul de vedere al senzaţiilor sale. Abstracţia îl interesează abia în al doilea rând, motiv pentru care tot ceea ce trebuie să fie gândit pe marginea obiectelor i se pare mai puţin important, şi invers, celuilalt. Insul branşat pe obiect este, firește, nominalist – ,,numele e vorba goala şi fum" – , în măsura în care nu s-a deprins încă să-şi compenseze atitudinea orientată pe direcţia obiectului. El se transformă, dacă are abilitatea necesară, într-un logician riguros care nu îşi află perechea în exactitate, metoda şi ariditate. Cel oriental ideal este, firește, logic, motiv pentru care, de fapt, el nu poate înţelege şi aprecia manualul de logică.

< Nota 34>
Acesta ne-a învăţat că, doar împreună cu lucrurile, cuvintele au sens;
Şi ne-a învăţat că semnificând, cuvintele desemneaza lucruri;
A corectat erorile de gen, la fel pe cele de specie.
Acesta a aşezat genul şi specia într-un singur cuvânt
Şi a observat că gen şi specie sunt un fel de a spune

Aşa se dovedeşte că fiinţa şi nici o fiinţă constituie un gen
Aşa şi om şi nici un om se numeşte specie.”
</Nota 34>

Dezvoltarea compensatorie transformă acest tip, aşa cum am văzut în cazul lui Tertullian, într-un om al sentimentului, ale cărui simţiri rămân însă în orbita ideilor sale. Cel transformat prin compensare în logician rămâne însă cu lumea sa de idei în orbita obiectelor.

72. Cu aceste observaţii ajungem la partea slabă a gândirii lui Abelard. Soluţia sa este unilaterală. Dacă în cazul opoziţiei dintre nominalism şi realism ar fi vorba doar de o confruntare logico-inlelectuală, atunci s-ar putea pune întrebarea de ce în final nu ar fi posibilă şi o alta formulare în afară de cea paradoxală. Pentru că este vorba însă de o opoziţie psihologică, atunci orice formulare unilaterală, logic-intelectuală trebuie să se sfârşească în paradox. ,,Sic et homo et nullus homo species vocitalur." Expresia logic intelectuală este absolut incapabilă, fie şi ca *sermo*, să ne ofere acea formulă mediană capabilă să dea seama, în mod egal, de esenţa celor două poziţii psihologice opuse, căci ea vine în întregime din direcţia abstractă şi ignoră cu desăvârşire realitatea concretă.

73. Orice formulare logic-intelectuală – oricât de perfectă – deposedează impresia pe care o lasă obiectul de vivacitatea şi

imediatitatea ce îi sunt proprii. Ea trebuie să procedeze astfel, spre a se putea constitui ca atare. Dar în felul acesta se pierde tocmai ceea ce, pentru punctul de vedere extravertit, este esenţial, anume raportarea la obiectul real. Nu există de aceea nici o posibilitate de a găsi în direcţia uneia sau a alteia dintre atitudini o formulă unificatoare, întrucâtva mulţumitoare. Şi totuşi omul nu poate – chiar dacă spiritul său poate – să stăruie în acest conflict care nu este doar o problemă de filozofie îndepărtată, ci una a raporturilor repetate, de zi cu zi, ale omului cu sine însuşi şi cu lumea din jur. Şi pentru că, de fapt, despre această problema este vorba, conflictul nici nu poate fi rezolvat printr-o discuţie argumentată nominalist sau realist. Este nevoie de soluţia unui al treilea punct de vedere mediator. Lui *esse in intellectu* îi lipseşte realitatea palpabilului, lui *esse în re* îi lipseşte spiritul. Ideea şi lucrul se întâlnesc însă în psihicul omului, care ţine cumpăna între ele. Ce este în definitiv ideea, dacă psihicul nu îi mijloceşte o valoare vie? Şi ce este lucrul obiectiv, dacă psihicul îi retrage forţa ce condiţionează impresia senzoriala? Ce este realitatea, dacă ea nu exista în noi înşine, dacă *nu esse in anima !* Realitatea vie nu este dată în chip exclusiv nici prin atitudinea obiectivă, reală a lucrurilor, nici prin formula ideii, ci doar prin îmbinarea amândurora în procesul psihologic viu, prin *esse in anima*. Doar prin activitatea vitală, particulară a psihicului, percepţia senzorială atinge acea adâncime a impresiei, iar ideea acea forţă eficienta care sunt, amândouă, parţi componente indispensabile ale unei realităţi vii. Această activitate proprie psihicului, care nu se poate explica nici ca reacţie reflexă la stimuli senzoriali, nici ca organ executiv al ideilor eterne, este, ca orice proces vital, un act creator neîntrerupt. Nu pot denumi aceasta activitate altminteri decât prin termenul de fantezie. Fantezia este tot atât de mult sentiment pe cât este gând, tot atât de mult intuiţie pe cât este senzaţie. Nu exista nici o funcţie a psihicului care să nu se lege indistinct prin ea de celelalte funcţii psihice. Ea ne apare când drept ceva primordial, când drept produsul ultim şi cel mai cutezător al sintezei tuturor facultăţilor. De aceea fantezia îmi pare a fi expresia cea mai limpede a activităţii psihice. Ea este înainte de toate activitatea creatoare din care izvorăsc răspunsurile la toate întrebările rezolvabile, ea este mama tuturor posibilităţilor în care sunt viu îmbinate, asemenea tuturor contrariilor psihologice, lumea dinăuntru şi cea din afară. Fantezia a fost şi este întotdeauna puntea de legătura între revendicările ireconciliabile ale obiectului şi ale subiectului, ale extraversiei şi ale introversiei. Doar în fantezie sunt reunite ambele mecanisme.

74. Dacă Abelard ar fi ajuns până la cunoaşterea deosebirii psihologice dintre cele două puncte de vedere, el ar fi trebuit să se refere la fantezie în vederea formulării expresiei unificatoare. Dar în imperiul ştiinţei, fantezia este tabu, la fel şi sentimentul. Dacă vom

identifica însă natura psihologică a opoziţiei fundamentale, psihologia se va vedea silită să recunoască nu doar punctul de vedere al sentimentului, ci şi pe acela al fanteziei mediatoare. Aici însă intervine marea dificultate: în cea mai mare măsura fantezia este un produs al inconştientului. Ea cuprinde, fireşte, componente conştiente, dar este în esenţă involuntară şi se opune, de fapt, ca o prezenţă străina, conţinutului conştiinţei. Aceste calităţi fantezia le are în comun cu visul, care însă este într-o măsura şi mai mare involuntar şi straniu.

75. Raportul omului cu fantezia este în bună parte determinat de raportul său cu inconştientul în genere. La rându-i, aceasta din urmă relaţie este determinată de spiritul vremii. După gradul de predominanţă a raţionalismului, individul va fi mai mult sau mai puţin înclinat să se lase în voia inconştientului şi a produselor acestuia. Creştinismul manifestă tendinţa certă, de altfel ca orice formă închisă de religie, de a reprima pe cât posibil inconştientul individului şi de a-i paraliza astfel fantezia. În locul lor, el oferă viziuni simbolice cu relief solid, destinate să înlocuiască total inconştientul individului. Reprezentările simbolice ale tuturor religiilor sunt figurări de procese inconştiente în forme tipice, general obligatorii. Învăţătura religioasă oferă informaţii aşa zicând definitive despre ,,lucrurile" ultime, despre spaţiul situat dincolo de conştiinţa umană. De câte ori avem posibilitatea să urmărim apariţia unei religii, observăm că figurile doctrinei îi apar chiar întemeietorului ei drept revelaţii, deci concretizări ale fanteziei sale inconştiente. Formele izvorâte din inconştientul acestuia sunt declarate general valabile şi înlocuiesc astfel fanteziile individuale ale altora. Evanghelia după Matei ne-a păstrat un fragment privind acest proces din viaţa lui Cristos: în relatarea ispitirii, vedem cum ideea de regalitate se ridică din inconştientul lui Cristos sub forma vedeniei diavolului care îi oferă puterea peste împărăţiile lumii. Dacă Cristos ar fi înţeles greşit, concretistic, această fantezie, interpretând-o în sens propriu, am fi avut un nebun în plus pe lume. Dar el şi-a respins concretismul fanteziei şi şi-a făcut intrarea în lume ca un rege peste împărăţiile cerului. Nu a fost un paranoic, cum de altfel s-a văzut din chiar succesul său. Opiniile exprimate ocazional în acest sens din direcţie psihiatrică nu sunt decât ridicole palavre raţionaliste, străine de înţelegerea unor astfel de fenomene din istoria omenirii. Forma sub care Cristos a înfăţişat lumii conţinutul inconştientului său a fost preluată şi declarată universal obligatorie. Toate fanteziile individuale şi-au pierdut astfel valabilitatea şi valoarea, devenind chiar obiect de persecuţie, aşa cum o dovedesc destinul mişcării gnostice, ca şi acela al ereticilor de mai târziu. Întocmai spune şi profetul Ieremia (23: 16, 25-2S)*35:

,,Aşa zice Domnul Savaot: «Nu ascultaţi de cuvintele proorocilor, care vă profeţesc, că vă înşală, povestindu-vă *închipuirile inimii lor* [subl. lui C.G. Jung] şi nimic din cele ale Domnului.»"
,,Am auzit ce zic prooroci care profeţesc minciuni în numele Meu. Ei zic: «Am visat, am văzut în vis.»"
,,Până când proorocii aceştia vor spune minciuni şi vor vesti înşelătoria inimii lor?"
,,Cred ei cu visele lor, pe care şi le povestesc unul altuia, să facă uitat poporului Meu, numele Meu, aşa cum au uitat părinţii lor numele Meu pentru Baal?"
,,Proorocul care a văzut vis, povestească-l ca vis, iar cel ce are cuvântul Meu să spună cuvântul Meu adevărat. Ce legătură poate fi între pleava şi grăuntele de grâu curat, zicc Domnul?"

76. Tot aşa, vedem cum în Evul Mediu, episcopii se străduiau cu zel să stârpească efectele inconştientului individual al călugărilor. Informaţii deosebit de preţioase ne oferă în această privinţă arhiepiscopul Atanasie*36 din Alexandria în biografia Sfântului Anton. Aici el descrie, spre a fi de învăţătură călugărilor săi, apariţiile şi vedeniile, primejdiile sufletului, care îl asaltează pe cel care se roagă şi posteşte în singurătate. El îi învaţă cât de abil se travesteşte diavolul pentru a-i prinde pe sfinţi în capcană. Diavolul este, firește, glasul propriului inconştient al anahoretului care se revoltă împotriva reprimării violente a naturii individuale. Citez mai jos câteva pasaje din această carte greu accesibilă. Ele arată limpede felul sistematic în care inconştientul a fost înăbuşit şi devalorizat:

<Nota 35> Citatele provin din Biblia sau Sf. Scriptură. [Tiparită cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, 1968. La aceeaşi ediţie trimit şi celelalte citate biblice din cuprinsul lucrării de faţă, cu excepţia acelor cazuri în care am reprodus – şi menţionat ca atare – versiunea lui Vasile Radu şi Gala Galaction (1938), mai apropiată episodic de varianta germană a lui Luther, respectiv latină, utilizată de Jung - n. t] </Nota 35>

< Nota 36> Life of St. Antony în The Book of Paradise by Palladium Hieronymus etc. Editor, E.A. Wallis Budge. </Nota 36>

77. „Există răstimpuri în care nu vedem pe nimeni şi totuşi auzim zgomotul lucrărilor diavoleşti, şi e ca şi cum cineva ar cânta un cântec cu glas tare, şi în alte răstimpuri e ca şi cum am auzi cuvintele Sfintei Scripturi, ca şi cum o fiinţa vie i-ar repeta cuvintele, şi sunt întocmai acelea pe care le-am auzi, dacă cineva ar citi din carte (din Biblie). şi s-a întâmplat chiar ca ei (diavolii) să ne smulgă de la rugăciunea de seară şi să ne împingă să ne sculăm. şi ne amăgesc înfaţişându-ni-se cu chipuri asemănătoare călugărilor sau acelora care jelesc (adică

pustnicilor). Şi se apropie de noi, ca şi cum ar veni de departe, şi începe să spună cuvinte potrivite a scădea înţelegerea celor slabi de înger: «Este acuma o lege asupra întregii făpturi ca să iubim pustiirea, dar noi n-am fost în stare, prin voinţa lui Dumnezeu, să intrăm în casele noastre, când am ajuns la ele, şi să facem ceea ce e drept.» Iar dacă nu izbutesc să-şi impună astfel voinţa, renunţă la aceasta înşelăciune şi se slujesc de alta, zicând: «Cum poţi tu să trăieşti? Căci ai păcătuit şi ai săvârşit în multe privinţe nedreptăţi. Crezi că duhul nu mi-a dezvăluit ce-ai făcut, sau crezi că nu ştiu că ai făcut asta şi asta?» De aceea, dacă un frate cu mintea simplă crede astfel de lucruri şi simte înlăuntrul său ca într-adevăr el aşa a făcut, cum i-a spus Cel Rău, şi dacă el nu are habar de viclenia demonului, atunci duhul lui se va tulbura, va deznădăjdui şi va suferi o cădere. Iubiţii mei, nu trebuie să ne înspăimânte toate acestea, dar să ne temem atunci când diavolii încep să vorbească mai mult despre lucruri adevărate şi să-i mustrăm apoi necruţător [...]. De aceea, să ne păzim, că sa nu ne plecăm urechile la vorbele lor, chiar dacă vorbele pe care le spun sunt vorbe adevărate. Căci ar fi o ruşine pentru noi să ne fie învăţători aceia care s-au ridicat împotriva lui Dumnezeu. Să ne îmbrăcăm, fraţi ai mei, în platoşa dreptăţii şi să ne acoperim cu coiful mântuirii, iar în clipa luptei să slobozim din cugetul credinţei, ca dintr-un arc întins, săgeţi duhovniceşti. Căci ei (diavolii) nu sunt nimic, şi chiar dacă ar fi ceva, puterea lor nu ar avea nimic într-însa care i-ar îngădui să se împotrivească forţei crucii."

78. Anton povesteşte: ,,Odată mi-a apărut un diavol având o purtare cu deosebire trufaşă şi fără ruşine, şi mi-a apărut în faţă cu larma tumultuoasă a unei mulţimi de norod şi a cutezat să-mi spună: «Eu şi tocmai eu sunt puterea lui Dumnezeu; eu şi tocmai eu sunt domnul lumilor." şi mi-a spus mai departe: «Ce voieşti ca să-ţi dau? Cere şi vei primi!» Atunci am suflat asupra lui şi l-am respins în numele lui Cristos [...]. În altă împrejurare, când posteam, mi-a apărut Vicleanul, sub chipul unui frate care aducea pâine şi a început să-mi dea sfaturi, zicând: «Ridică-te şi potoleşte-ţi inima cu pâine şi apă şi odihneşte-te un pic după truda ta nemăsurată, doar eşti om şi oricât de sus ai fi, nu eşti înveşmântat decât cu trup muritor şi ar trebui să te temi de boli şi de mâhnire.» I-am ascultat vorbele, mi-am păstrat liniştea şi m-am ferit să-i răspund. Am îngenuncheat în linişte şi rugându-mă m-am căit, zicând: «O, Doamne, sfârşeşte cu el, cum te-ai obişnuit să faci dintotdeauna.» şi de cum am spus aceste vorbe, s-a isprăvit cu el, s-a mistuit ca pulberea şi a ieşit pe uşa mea ca fumul.

79. Şi odată, într-o noapte, Satana s-a apropiat de casa mea mi-a bătut la uşă, iar eu am ieşit să văd cine bate şi mi-am ridicat ochii şi am văzut un bărbat deosebit de mare şi de puternic la înfăţişare, care mi-a spus: «Sunt Satana.» Atunci, i-am zis: «Ce cauţi?» A răspuns,

zicându-mi: «De ce mă ponegresc călugării şi pustnicii şi ceilalţi creştini, şi de ce îngrămădesc necontenit blesteme asupra mea?» Mi-am luat capul în mâini, minunat de sminteala lui şi i-am zis: «De ce îi chinuieşti ?» La care răspunse, zicând: «Nu eu sunt cel ce-i chinuie, ci ei se chinuie singuri, căci mi s-a întâmplat să văd într-o împrejurare oarecare, petrecută aievea, că dacă nu le-aş fi strigat că eu sunt duşmanul, s-ar fi omorât de tot între ei. De aceea, n-am nici un loc unde aş putea să stau, nici sabie lucitoare şi nici măcar oameni care să-mi fie cu adevărat supuşi, căci cei care mă slujesc mă dispreţuiesc de tot şi, apoi, trebuie să-i leg în lanţuri căci ei nu ţin la mine, socotind că e drept să se poarte aşa, şi sunt gata în tot ceasul să fuga de la mine, folosindu-se de orice împrejurare. Creştinii au umplut toată lumea şi, iată, până şi pustiul e plin de mănăstirile şi lăcaşurile lor. Să se păzească, atunci când îngrămădesc blesteme asupra mea.» La care i-am răspuns, lăudând îndurarea Domnului nostru: «Cum se face că tu, care în toate celelalte împrejurări ai minţit, spui acum adevărul? şi cum se face că spui acum adevărul, deşi te-ai obişnuit să minţi? Este adevărat că atunci când a venit Cristos pe lume, ai fost aruncat în străfundurile cele mai adânci şi că rădăcinile greşelii tale au fost stârpite din pământ?» Când Satana a auzit pomenindu-se numele lui Cristos, s-a făcut nevăzut şi vorbele lui s-au isprăvit."

80. Aceste pasaje arată felul în care inconştientul individului a fost repudiat cu ajutorul credinţei general împărtăşite, cu toate că el spunea în mod transparent adevărul. Faptul că a fost repudiat îşi are cauzele sale speciale în istoria gândirii. Nu ne interesează sa le lămurim pe acestea aici. Ne mulţumim doar cu observaţia că inconştientul a fost reprimat. Aceasta reprimare constă – psihologic vorbind – în retragerea libidoului, a energiei psihice. Libidoul astfel recuperat a slujit la construirea şi dezvoltarea atitudinii conştiente pe baza căreia s-a plămădit treptat o nouă concepţie despre viaţă. Avantajele neîndoielnice care au decurs de aici au întărit, evident, această atitudine. Aşadar nu este de mirare că psihologia noastră se caracterizează precumpănitor printr-o atitudine de respingere a inconştientului.

81. Nu este doar de înţeles, ci este şi absolut necesar faptul că ştiinţele exclud atât punctul de vedere al sentimentului, cât şi pe cel al fanteziei. Tocmai de aceea sunt ştiinţe. Care este însă situaţia psihologiei? În măsura în care se consideră ştiinţă, trebuie să facă şi ea acelaşi lucru. Dar va putea psihologia să dea seamă în aceste condiţii de obiectul ei? Fiecare ştiinţă caută, în cele din urmă, să-şi formuleze şi să-şi exprime materia în abstracţii, deci şi psihologia ar putea şi poate să traducă în abstracţii intelectuale procesele legate de sentiment, de senzaţie şi de fantezie. Această tratare asigură dreptul punctului de vedere intelectual abstract, nu însa şi pe acela al

celorlalte puncte de vedere psihologic posibile. Acestea din urmă pot fi doar menţionate în cadrul unei psihologii ştiinţifice, dar ele nu pot apărea ca principii autonome, proprii unei ştiinţe. Ştiinţa este în toate împrejurările o chestiune a intelectului, iar acestuia îi sunt subordonate celelalte funcţii psihologice ca obiecte. Intelectul este suveranul domeniului ştiinţific. Alta e însă situaţia în condiţiile în care ştiinţa îşi găseşte o aplicare practică. Intelectul, până de curând rege, devine acum simplu mijloc auxiliar, instrument ştiinţific rafinat, ce-i drept, totuşi doar unealtă, nu scop în sine, ci simplă condiţie. Intelectul, şi o dată cu el ştiinţa, se află aici în slujba puterii şi a intenţiei creatoare. Este şi această ,,psihologie", nu însă ştiinţa; este o psihologie în sensul mai larg al cuvântului, o activitate psihologică de natura creatoare, în cadrul căreia primatul îi revine fanteziei productive, în loc să se vorbească de fantezie productiva, s-ar putea tot atât de bine spune că într-o psihologie practică de acest gen, viaţa însăşi preia rolul conducător; căci, pe de-o parte, fantezia care concepe şi creează este cea care se slujeşte de ştiinţă ca de un mijloc; pe de alta parte însă, nenumărate sunt exigenţele realităţii exterioare care stimulează activitatea fanteziei creatoare. Ştiinţa ca scop în sine este, fireşte, un ideal înalt, dar înfăptuirea lui consecventă produce atâtea scopuri în sine câte ştiinţe şi arte există; ceea ce duce la o mare diferenţiere şi specializare a funcţiilor luate de fiecare dată în considerare, dar, consecutiv, şi la îndepărtarea lor de lume şi de viaţa şi, în plus, la acumularea de domenii speciale care îşi pierd treptat orice legătura unele cu celelalte. Se pun astfel bazele unei sărăciri şi goliri nu doar la nivelul domeniului special, ci şi la acela al psihicului celui care s-a specializat prin diferenţiere progresivă sau a regresat.

82. Ştiinţa trebuie să-şi dovedească însa valoarea vitală prin aptitudinea de a fi nu numai stăpâna, ci şi slujitoare. Ea nu se dezonorează nicidecum astfel. Deşi ştiinţa ne-a mijlocit cunoaşterea dizarmoniilor şi tulburărilor psihicului şi deşi intelectul care stă la baza ei merita toata preţuirea noastră, ar fi o mare greşeală sa i se atribuie ştiinţei din acest motiv un scop în sine, care să o împiedice sa funcţioneze ca simplu instrument. Dacă pătrundem însă cu intelectul şi cu ştiinţa lui în viaţa reală, ne dăm de îndată seama că suntem închişi în limite care ne zăvorăsc accesul la alte domenii ale vieţii, la fel de importante. Suntem de aceea obligaţi să interpretăm universalitatea idealului nostru ca pe o limitare şi să ne căutam un *spiritus rector* în măsură să ofere, faţă de revendicările unei vieţi depline, o mai mare garanţie de universalitate psihologică decât oferă intelectul. Când Faust exclamă „sentimentul este totul", el se opune intelectului, afirmând cealaltă latura opusă acestuia, dar nicidecum acea totalitate a vieţii, deci a propriului psihic, capabilă să unească simţirea şi gândirea într-un al treilea *ce* superior. Acest al treilea ce mai înalt poate fi, aşa cum am sugerat deja, atât un ţel practic, cât şi

fantezia care zămisleşte totul. Acest ţel al totalităţii nu poate fi recunoscut nici de ştiinţă, care îşi este propriul ţel, şi nici de simţire, căreia îi lipseşte viziunea gândirii. ştiinţa şi simţirea trebuie să-şi slujească reciproc de mijloc auxiliar, dar contrastul dintre ele este atât de mare, încât avem nevoie de o punte de legătura. Aceasta ne este dată de fantezia creatoare, care nu e nici ştiinţă, nici simţire, căci e maica amândurora – mai mult chiar, ea poartă la sân pruncul, ţelul care uneşte contrariile.

83. Dacă psihologia rămâne doar o ştiinţă, nu mai ajungem la viaţă, ci slujim scopul în sine al ştiinţei. Ea ne conduce, desigur, la cunoaşterea faptelor, dar se opune oricărui alt scop, afară de acela care îi este propriu. Intelectul rămâne captivul lui însuşi, atâta timp cât nu îşi jertfeşte de bunăvoie primatul şi nu recunoaşte demnitatea altor scopuri. El se teme să facă pasul capabil să-l ducă dincolo de sine şi se teme să-şi nege propria valabilitate universală, căci orice altceva afară de sine nu este pentru el decât fantezie. Dar ce lucru grandios a existat vreodată care să nu fi fost mai înainte fantezist? Şi iată cum intelectul, anchilozat în calitate de scop al ştiinţei, ajunge să-şi suprime izvorul de viaţă. Pentru el, fantezia nu e decât dorinţa proiectată în vis, prin care ştiinţa îşi exprimă orice forma de subestimare, care îi este atât plăcută, cât şi necesară. Ca scop în sine, ştiinţa este indispensabilă atâta vreme cât în joc e propria ei dezvoltare, ceea ce încetează să mai fie valabil, devenind un rău, de îndată ce este vorba de viaţa însăşi care trebuie dezvoltată. Iată de ce reprimarea fanteziei în cadrul culturii creştine a fost o necesitate istorică, după cum tot o necesitate istorică a fost reprimarea ei, din alt unghi de vedere, în epoca noastră, a ştiinţelor naturii. Nu trebuie uitat nici că fantezia creatoare poate degenera, dacă nu i se pun hotare ferme, proliferând în mod funest. Dar aceste hotare nu pot fi niciodată constituite de limitele artificiale puse de intelect sau de sentimentul raţional, ci ele sunt date de necesitate şi de realitatea incontestabilă. Obiectivele diferă în funcţie de epoca istorică şi abia ulterior se poate recunoaşte cu certitudine ceea ce ar fi trebuit şi ceea ce nu ar fi trebuit să fie. Prezentul este dominat de fiecare dată de conflictul dintre convingeri, căci ,,războiul este părintele tuturor lucrurilor"*37. Doar istoria decide. Adevărul nu este veşnic, el este un program. Cu cât este ,,mai etern", cu atât un adevăr este mai lipsit de viaţa şi de valoare, căci fiind evident, el nu ne mai spune nimic.

84. Felul în care psihologia, în calitate de ştiinţă, evaluează fantezia ne este demonstrat de cunoscutele opinii ale lui Freud şi Adler. Interpretarea lui Freud reduce fantezia la procesele instinctive elementare cărora le atribuie rol cauzal. Concepţia lui Adler, în schimb, o reduce la intenţiile finale elementare ale eu-lui. Prima este o psihologie a instinctului, ultima o psihologic a eului. Instinctul este un

fenomen biologic impersonal. O psihologie bazată pe el va neglija, fireşte, eul, ,,căci eul îşi datorează existenţa *principium*-ului *individuationis*, diferenţierii individuale care, din cauza caracterului său sporadic, nu este un fenomen biologic general. Deşi forţe biologice instinctive generale fac posibilă formarea personalităţii, nu e mai puţin adevărat că tocmai individualul diferă esenţialmente de instinctul general, fiind chiar în strictă opoziţie cu acesta, tot aşa după cum individul ca personalitate se deosebeşte întotdeauna de colectivitate. Esenţa psihologiei eului stă tocmai în această deosebire. Orice psihologie a eului trebuie să excludă şi să ignore tocmai elementul colectiv din psihologia instinctului, scopul ei fiind descrierea procesului prin care eul se diferenţiază de instinctul colectiv. Animozitatea caracteristică ce exista între reprezentanţii celor două puncte de vedere vine din faptul că în mod consecvent acestea îşi semnifică reciproc devalorizarea şi discreditarea. Atâta timp cât deosebirea dintre psihologia instinctului şi psihologia eului nu este recunoscută, fiecare din ele îşi considera, firesc, propria teorie ca general valabilă. Ceea ce nu vrea să însemne că, de pildă, psihologia instinctului nu ar putea construi şi o teorie a proceselor eului.

<Nota 37> Heraclit. Din Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, 88, frag. 53</Nota 37>

Ea poate face acest lucru, dar într-un fel care celui ce se ocupă de psihologia eului îi apare ca negativul propriei sale teorii. De unde faptul că pulsiunile* eului", chiar dacă apar ocazional la Freud, au o prezenţă în genere palidă. La Adler, dimpotrivă, sexualitatea apare aproape ca un vehicul care slujeşte într-un fel ori în altul intenţiilor elementare de putere. Principiul lui Adler constă în garantarea forţei personale, care se suprapune pulsiunii. La Freud, pulsiunea este aceea care îşi supune eul, în aşa fel încât eul se înfăţişează doar ca o funcţie a pulsiunii.

85. La ambii autori se manifestă tendinţa ştiinţifică de a reduce totul la propriul principiu şi apoi de a deduce iarăşi totul din acesta. Atare operaţie se aplică deosebit de uşor fanteziilor, prin faptul că ele nu se adaptează la realitate precum funcţiile conştiinţei care au caracter oriental obiectiv, ci sunt pur şi simplu conforme cu pulsiunea şi cu eul. Cel care le va privi din unghiul pulsiunii va găsi uşor în ele ,,satisfacerea dorinţei", ,,dorinţa infantilă", ,,sexualitatea refulată", cel care le va examina din unghiul eului va descoperi la fel de uşor intenţiile elementare privind garantarea şi diferenţierea eului, căci fanteziile sunt produse mediatoare între eu şi pulsiunea generală. Corespunzător, ele cuprind elemente aparţinând ambelor părţi. Interpretarea exclusiv dintr-o direcţie sau din alta este întotdeauna un

act silnic şi arbitrar, prin faptul că se suprimă astfel când un caracter, când altul. În mare însă, iese totuşi şi pe această cale la iveală un adevăr demonstrabil, parţial, ce-i drept, care nu poate pretinde valabilitate generală. Valabilitatea lui nu trece dincolo de întinderea principiului lui. În domeniul celuilalt principiu, ea încetează să mai fie operantă. Psihologia lui Freud este caracterizată de noţiunea centrală de refulare a dorinţelor incompatibile. Omul apare ca un fasciscol de dorinţe care sunt doar parţial adaptabile obiectului. Tulburările sale nevrotice constau în aceea ca influenţa mediului, educaţia şi condiţiile obiective împiedica parţial cheltuirea pulsiunilor.
* Spre deosebire de instinct (v. mai sus), pulsiune echivalează accepţia în care Freud foloseşte noţiunea de Trieb şi la care Jung se referă aici şi în paragrafele următoare (n. t.).

De la tata şi de la mama provin pe de-o parte influenţă moralmente agravante, pe de alta legăturile infantile care compromit ulterior existenţa. Dispoziţia pulsională iniţiala este ceva definitiv dat, care suferă modificări supărătoare datorate mai cu seama influenţelor obiectelor; de aceea s-ar zice că mijlocul terapeutic necesar stă în cheltuirea pe cât posibil mai netulburată a pulsiunilor pe seama unor obiecte convenabil alese. Invers, psihologia lui Adler este caracterizate de noţiunea centrale de superioritate a eului. Omul apare în primul rând ca un punct al eului care sub nici un motiv nu are voie, nu trebuie să fie inferior obiectului. În timp ce la Freud dorinţă de a avea un obiect, legătură cu obiectul şi modurilc imposibile în raport de obiect ale unor dorinţe joacă un rol important, la Adler totul se orientează în funcţie de superioritatea subiectului. Refularea pulsiunii faţă de obiect la Freud a devenit la Adler protejarea subiectului. Mijlocul terapeutic este la el suspendarea protejării izolatoare, la Freud suspendarea refulării care face obiectul inaccesibil.
86. Schema fundamentala este de aceea la Freud sexualitatea care exprimă relaţia cea mai puternică dintre subiect şi obiect; la Adler, în schimb, este forţa subiectului care protejează în modul cel mai eficient împotriva obiectelor. conferind subiectului o izolare intangibila. capabilă să suspende orice relaţie. Freud ar dori să garanteze curgerea netulburată a pulsiunilor către obiectele lor, Adler însă ar dori să străpungă vraja duşmănoasă a obiectelor şi să scape eul de sufocarea în propria-i platoşă. Prima opinie ar fi deci esenţialmente extravertita, ultima, în schimb, introvertita. Teoria extravertită este valabilă pentru tipul extravertit, cea introvertita pentru tipul introvertit. În măsura în care tipul pur este un produs cu totul unilateral al dezvoltării, el nu are în mod necesar nici o contrapondere. Hipertrofierea unei funcţii înseamnă refularea celeilalte. Refularea nu este anulată nici prin psihanaliză, căci metoda aplicata este condiţionată de fiecare dată de teoria propriului tip,

respectiv, extravenitul îşi va reduce, corespunzător cu teoria sa, fanteziile izvorâte din inconştient la conţinutul lor pulsional, introvertitul le va reduce la intenţiile sale de putere. Câştigul obţinut prin astfel de analize
revine de fiecare dată preponderenţei prealabil existente. Acest mod de analiză întăreşte, prin urmare, doar tipul dat, fără să contribuie la înţelegerea sau medierea între tipuri. Dimpotrivă, prăpastia dintre ele, atât cea exterioară, cât şi cea interioară, se lărgeşte şi mai mult, în plus, se produce şi o disociere interioară prin faptul ca parcelele celeilalte funcţii care apar în fanteziile inconştiente (vise etc.) sunt depreciate de fiecare data şi refulate din nou. De aceea, un anume critic avea întrucâtva dreptate afirmând că teoria lui Freud este nevrotică, abstracţie făcând de faptul că fiind răuvoitor, termenul urmăreşte exclusiv sustragerea de la obligaţia unei examinari serioase a problemelor ridicate. Punctul de vedere al lui Freud, ca şi acela al lui Adler, este unilateral şi caracterizează un singur tip.

87. Ambele teorii resping principiul imaginaţiei, în măsura în care reduc fanteziile şi le tratează doar ca expresii semiotice*38. În realitate, fanteziile înseamnă mai mult decât atât: ele sunt totodată şi reprezentantele celuilalt mecanism, respectiv în cazul introvertitului, extraversia refulată, în cazul extravertitului, introversia refulată. Funcţia refulată este însă inconştientă, dezvoltată de aceea embrionar şi arhaic. În aceasta stare ea este incompatibilă cu nivelul cel mai înalt al funcţiei conştiente. Inacceptabilul fanteziei vine în principal din această particularitate a funcţiei nerecunoscute, situată la bază.

88. Din aceste motive, pentru oricine care şi-a făcut din adaptarea la realitate un principiu fundamental, imaginaţia este inutilă şi condamnabilă. Se ştie, oricum, că orice idee pozitivă şi orice act creator îşi au izvorul în imaginaţie şi pornesc din ceea ce suntem obişnuiţi să numim fantezie infantilă. Nu doar artistul, ci orice ins creator datorează fanteziei tot ceea ce este grandios în viaţa lui. Principiul dinamic al fanteziei este ludicul, propriu şi copilului, şi care, ca atare, pare să fie incompatibil cu principiul muncii serioase. Dar fără acest joc cu fanteziile nici o opera fecundă nu a apărut vreodată.

<Nota 38> Spun “semiotic" în opoziţie cu ,,simbolic". Ceea ce Freud numeşte simboluri nu sunt altceva decât semne pentru procesele instinctive elementare. Simbolul este însă cea mai potrivita expresie pentru o stare de fapt ce nu poate fi afirmată altminteri decât printr-o analogie mai mult sau mai puţin apropiată. </Nota 38>

Datorăm imens jocului imaginaţiei. Este de aceea o dovadă de miopie a trata fanteziile depreciator din pricina caracterului lor aventuros sau inacceptabil. Nu trebuie uitat că tocmai în imaginaţia omului

poate sălăşlui tot ceea ce acesta are mai preţios. Spun poate, căci, pe de altă parte, fanteziile sunt şi lipsite de valoare, în virtutea faptului că, în calitate de materie brută, ele nu posedă însuşirea de a fi valorificate. Pentru a pune în evidenţă valoarea ce le este proprie, fanteziile trebuie dezvoltate.

89. Rămâne deschisa întrebarea dacă opoziţia dintre cele două puncte de vedere va putea fi vreodată suspendată în mod satisfăcător. Cu toate că încercarea lui Abelard are o extraordinară importanţă în ce priveşte sensul ei, practic ea nu a avut urmări şi nu a putut stimula nici un fel de funcţie psihologică mediatoare, în afară de conceptualism sau sermonism, care pare să fie o reeditare intelectuală unilaterală a vechii idei de logos. Logosul ca mediator a avut faţă de sermo avantajul de a fi răspuns, în linie umană, şi aşteptărilor nonintelectuale.

90. Nu mă pot sustrage impresiei că mintea strălucita a lui Abelard, care a înţeles marele sic el non, nu s-ar fi mulţumit nicicând cu conceptualismul său paradoxal, renunţând la fapta creatoare, dacă forţa de şoc a pasiunii nu i-ar fi fost distrusă de un destin tragic. Spre a se verifica această impresie, să se compare ceea ce au izbutit să facă din aceeaşi problemă a conceptualismului minţi strălucite precum Schiller sau, în gândirea chineză, Lao Zi şi Zhuang Zi.

5. Controversa euharistica dintre Luther şi Zwingli

91. Dintre opoziţiile care au frământat ulterior spiritele, se cuvin amintite protestantismul şi mişcarea Reformei. Acest fenomen în sine este atât de complex, încât, spre a deveni obiect de examinare analitica, el ar trebui mai înainte descompus în diferite procese psihologice individuale, ceea ce însă îmi depăşeşte posibilităţile. Mă voi mulţumi deci să mă refer la un singur punct din acea mare controversă a spiritelor, respectiv la controversa euharistica dintre Luther şi Zwingli. Doctrina transsubstanţializării a fost sancţionată de sinodul de la Lateran, din 1215, şi s-a constituit de atunci încoace într-o tradiţie religioasă puternică în care Luther însuşi a crescut. Ideea potrivit căreia ceremonia şi desfăşurarea ei concretă asumă semnificaţia unei mântuiri obiective contrazice în chip absolut Evanghelia, mişcarea evanghelică îndreptându-se tocmai împotriva instituţiilor catolice. Cu toate acestea, Luther nu s-a putut elibera de impresia senzorială nemijlocită a consumării pâinii şi vinului. El nu vedea în acestea doar un simplu semn, pentru el realitatea senzorială şi trăirea ei nemijlocită erau o necesitate religioasă indispensabilă. De aceea el afirmă că trupul şi sângele lui Cristos sunt realmente prezente în euharistie. Însemnătatea religioasă a trăirii nemijlocite a obiectului era pentru el atât de mare, încât până şi imaginaţia îi era fascinată de concretismul prezenţei substanţiale a trupului sfânt.

Toate încercările sale de interpretare se află de aceea sub semnul acestei realităţi, anume a faptului ca trupul lui Cristos este prezent, ce-i drept, doar ,,aspaţial". Substanţa trupului sfânt, alături de substanţa pâinii şi a vinului, este considerată, în temeiul doctrinei aşa-zisei consubstanţialităţi, prezentă în chip real. Ubicuitatea, pretinsă de aceasta supoziţie, a trupului lui Cristos, care creează dificultăţi deosebite înţelegerii umane, a fost înlocuită cu noţiunea de voliprezenţă, semnificând faptul că Dumnezeu este prezent oriunde vrea să fie prezent. Indiferent la aceste dificultăţi, Luther a ţinut neclintit la trăirea nemijlocită a impresiei senzoriale, preferând să înlăture, cu explicaţii absurde şi nesatisfăcătoare, toate scrupulele raţiunii umane.

92. Se poate imagina cu greu că doar forţa tradiţiei l-a determinat pe Luther să ţină la această dogma, căci tocmai el a făcut dovada că poate să arunce peste bord formele tradiţionale de credinţă. Nu greşim, cred, presupunând că tocmai contactul cu ,,realul" şi cu substanţialul euharistiei a avut pentru Luther o importanţă afectivă mai mare decât principiul evanghelic, potrivit căruia cuvântul singur, iar nu ceremonialul, este purtător de har. În felul acesta, la Luther, deşi cuvântul avea o semnificaţie mântuitoare, consumarea euharistiei era, şi ea, mijlocitoare de har. Cum am spus, avem aici doar aparent a face cu o concesie în favoarea instituţiilor Bisericii catolice, în fapt însa cu recunoaşterea, condiţionată de psihologia lui Luther, a realităţii afective, întemeiată în trăirea senzorială nemijlocită.

93. În opoziţie cu punctul de vedere al lui Luther, Zwingli a reprezentat concepţia pur simbolică. E vorba în cazul lui de consumarea “spirituală" a trupului şi a sângelui lui Cristos. Acest punct de vedere se sprijină pe raţiune şi pe conceperea în idee a ceremoniei. El are avantajul de a nu leza principiul evanghelic şi de a evita totodată orice ipoteza absurdă. Aceasta concepţie nu acceptă ceea ce Luther voia să menţină, anume realitatea impresiei senzoriale şi valoarea ei afectivă. Zwingli administra şi el împărtăşania, iar pâinea şi vinul erau, şi la el, consumate la fel ca la Luther, dar concepţia lui nu cuprindea nici o formulă care să redea adecvat valoarea senzaţiei şi valoarea afectivă proprii obiectului. Luther a oferit pentru aceasta o formulă, dar ea s-a lovit de raţiune şi de principiul evanghelic, ceea ce pentru punctul de vedere al senzaţiei şi al sentimentului este pe bună dreptate indiferent, căci la rându-i, ideea, ,,principiul", se interesează tot atât de puţin de senzaţia produsă de obiect. În ultimă instanţă, ambele puncte de vedere se exclud.

94. Pentru concepţia extravertită, formularea lui Luther reprezintă un avantaj; pentru punctul de vedere al ideii, cea a lui Zwingli. Deşi

formula lui Zwingli nu siluieşte nici sentimentul, nici senzaţia, oferind doar o concepţie în planul ideii, ea rezervă, s-ar zice, spaţiu şi acţiunii obiectului. Se pare însă că punctul de vedere extravertit nu se mulţumeşte să aibă un spaţiu de manevră, ci el pretinde şi o formulare, în care ideea să urmeze valorii senzaţiei, tot aşa după cum formularea ideii reclamă posteritatea sentimentului şi a senzaţiei.

95. Închei aici acest capitol despre principiul tipurilor în istoria gândirii antice şi medievale, cu conştiinţa că nu am făcut decât să ridic o problemă. Competenţa mea este cu totul insuficientă spre a putea trata exhaustiv această chestiune complicată şi întinsă. Dacă am izbutit să dau cititorului o idee despre existenţa deosebirilor dintre punctele de vedere tipice, atunci consider că intenţia mea s-a realizat pe deplin. Inutil să adaug că nici unul din subiectele atinse aici nu a fost tratat în mod complet. Las o atare lucrare în sarcina celor care dispun de mai multe cunoştinţe decât mine în acest domeniu.

DESPRE IDEILE LUI SCHILLER ÎN PROBLEMA TIPURILOR

1. Scrisorile despre educaţia estetică a omului

a) Despre funcţia valoric superioara şi funcţia valoric inferioară

96. Atât cât am putut să-mi dau seama cu mijloacele limitate de care dispun, s-ar zice ca Friedrich Schiller este acela care a încercat pentru prima dată să facă o distincţie explicită şi de anvergură între atitudinile tipice şi să ofere o descripţie exhaustivă şi detaliată a lor. Tentativa importanta de a prezenta funcţiile în discuţie şi totodată posibilitatea concilierii lor apare în studiul publicat în 1795, *Uber die asthetische Erziehung des Menschen. *1*

<*Nota* 1> Autorul a folosit ediţia Cotta, 1826, vol. 18.</Nota1>

Lucrarea este alcătuită dintr-o serie de scrisori, adresate de Schiller principelui de Holstein-Augustenburg.

97. Profunzimea ideilor, pătrunderea psihologica a materiei şi orizontul larg în ce priveşte posibilitatea soluţionării psihologice a conflictului mă determină sa înfăţişez pe larg

şi să evaluez ideile din studiul lui Schiller, care probabil nu a beneficiat până acum de o tratare într-un context ca acela de faţă. Din unghiul nostru de vedere, meritul lui Schiller nu este, după cum se va vedea mai jos, câtuşi de puţin neînsemnat; doar el este acela care ne oferă puncte de vedere elaborate, pe care psihologia abia acum începe să le onoreze. Demersul meu nu va fi prea uşor, căci mi s-ar putea întâmpla să interpretez ideile lui Schiller de o maniera despre care ar fi posibil sa se afirme ca nu corespunde cu ceea ce a vrut el să spună. Căci, deşi mă voi strădui ca în pasajele esenţiale sa citez înseşi cuvintele autorului, va fi totuşi imposibil să mă refer la ideile lui fără a le interpreta într-un anumit fel. La aceasta mă vor obliga, pe de o parte, împrejurarea amintită, pe de alta, faptul ce nu poate fi ignorat că Schiller însuşi aparţine unui anumit tip şi, ca atare, este constrâns, chiar împotriva voinţei sale, să ofere o descriere dîntr-un singur unghi de vedere.

98. Caracterul limitat al concepţiei şi cunoaşterii noastre nu apare nicăieri mai limpede ca în descrierile psihologice, unde este aproape imposibil să trasăm o alta imagine decât aceea ale cărei trăsături fundamentale se află deja întipărite în propriul nostru suflet. Deduc, pe baza a nenumărate date, ca modul de a fi al lui Schiller aparţine tipului introvertit, în vreme ce acela al lui Goethe – lăsând la o parte intuiţia lui covârşitoare – înclină către tipul extravertit. Vom găsi de altfel propria imagine a lui Schiller în descrierea pe care el o dă tipului idealist. Din cauza acestei dependenţe, formularea sa are inevitabil limite, de care trebuie sa ţinem seama, daca vrem sa îl înţelegem pe deplin. Ele se află la originea faptului că una dintre funcţii este reprezentată mai cuprinzător de el decât cealaltă care, dezvoltată fiind într-o mai mică măsură la tipul introvertit, are anumite trăsături inferioare. În atare situaţie vom critica şi corecta expunerea autorului. Este de la sine înţeles că aceste limitări l-au făcut pe Schiller să uzeze de o terminologie improprie aplicării ei generale. Ca introvertit, Schiller întreţine raporturi mai bune cu lumea ideilor decât cu aceea a obiectelor. Raportul cu ideile poate fi de natura mai mult afectiva sau mai mult

cerebrala, după cum individul aparţine tipului simţirii, respectiv tipului gândirii. Aici aş vrea sa-l rog pe cititorul care a fost poate determinat de publicaţii anterioare sa echivaleze simţirea cu extravertirea şi gândirea cu introvertirea să parcurgă definiţiile pe care le-am formulat în ultimul capitol al cărţii de faţă. Acolo am deosebit doua clase generale de oameni, alcătuind tipurile introvertite şi tipurile extravertite; împărţirea în tipuri funcţionale, precum tipul gândirii, al simţirii, al senzaţiei, al intuiţiei instituie un fel de subclase. De aceea un introvertit poate aparţine tipului gândirii sau tipului simţirii, căci atât cel care gândeşte, cât şi cel care simte pot să stea sub primatul ideilor, după cum, iarăşi, ambii pot sta sub primatul obiectului.

99. Or, dacă îl socotesc pe Schiller, ţinând seama de modul său de a fi şi de contrastul caracteristic pe care îl formează cu Goethe, un introvertit, întrebarea care se pune este cărei subclase îi aparţine el. Răspunsul nu este uşor de dat. Fără îndoială, momentul intuiţiei joacă la el un rol însemnat, motiv pentru care, daca e să-1 consideram exclusiv ca poet, l-am putea repartiza tipului intuitiv. În scrisorile despre educaţia estetică, el ne apare însa ca gânditor. Dar nu numai din ele, ci şi din repetatele sale mărturisiri, ştim cât de puternic era la el elementul reflexiv. Corespunzător, trebuie sa deplasam intuiţionalismul lui către zona gândirii, în aşa fel încât, abordându-l din unghiul de vedere al psihologiei tipului gânditorului introvertit, să-1 putem înţelege mai bine. Se va vedea în continuare – în suficientă măsură, sper – că această interpretare coincide cu realitatea, prin aceea ca exista nu puţine pasaje în scrierile lui Schiller care pledează în chip evident în favoarea ei. L-aş ruga de aceea pe cititor sa nu piardă din vedere faptul ca, la baza consideraţiilor mele, stă ipoteza pe care tocmai am schiţat-o. Ea mi se pare necesară deoarece Schiller tratează problema în discuţie în temeiul propriei sale experienţe interioare. Formularea extrem de generala în care el o îmbracă ar putea să para un abuz sau o generalizare pripită, deoarece un individ aparţinând altui tip psihologic ar fi

putut să o exprime cu totul altfel. Dar ea nu este nici abuz, nici generalizare pripita, căci pentru o întreaga clasa de oameni, problema funcţiilor separate se pune în aceiaşi termeni ca şi pentru Schiller.

Daca subliniez deci uneori în consideraţiile ce urmează unilateralitatea şi subiectivismul lui Schiller, este nu pentru a ştirbi cu ceva valoarea şi importanţa problemei ridicate de el, ci pentru a face loc şi altor formulări. Critica pe care i-am făcut-o episodic are de aceea mai mult semnificaţia unei *transcripţii î*ntr-un mod de exprimare ce goleşte formularea lui Schiller de determinarea ei subiectivă. Oricum, consideraţiile mele se alătură atât de strâns celor ale lui Schiller, încât ele vor avea mult mai puţin în vedere problema generala a introversiei şi a extraversiei, care ne-a preocupat în exclusivitate în primul capitol, şi mai mult *conflictul caracteristic al tipului gânditorului introvertit.*

100. Schiller este preocupat, în primul rând, de problema cauzei şi a originii separării celor doua funcţii. în mod fericit, el stabileşte drept cauză fundamentală diferenţierea indivizilor. „Cultura însăşi a fost aceea care a făcut această rană umanităţii moderne."*2 Chiar şi această singură propoziţie arată înţelegerea largă a lui Schiller pentru problema noastră. Destrămarea cooperării armonioase a forţelor sufleteşti în viaţa instinctivă este ca o rană a lui Amfortas, căci diferenţierea unei funcţii dintr-un mănunchi de funcţii aduce după sine o dezvoltare copleşitoare a acesteia şi neglijarea, degenerarea acelora.

101. ,,Nu tăgăduim", scrie Schiller, ,,avantajele pe care neamul omenesc de astăzi, considerat în unitatea sa şi aşezat pe cântarul raţiunii, le poate avea faţă de cel mai bun neam din lumea veche; dar el trebuie sa înceapă întrecerea în rânduri strânse şi întregul să se măsoare cu întregul. Care dintre modern! va ieşi din front să lupte, om cu om, disputând vreunui atenian gloria umanităţii? De unde acest raport păgubitor al indivizilor fără de avantajul deplin al speciei?"

102. Vina înfrângerii modernilor Schiller o atribuie culturii, adică diferenţierii funcţiilor. Mai întâi, el arată felul în care intelectul intuitiv şi intelectul speculativ s-au despărţit, limitându-se, unul la sfera artei, celălalt la aceea a erudiţiei, iar domeniile lor de aplicaţie şi-au zăvorât reciproc, cu gelozie, intrările. ,,şi o data cu sfera la care ne-am limitat activitatea, ne-am găsit şi un stăpân în noi înşine, care obişnuieşte nu o dată să nimicească, prin reprimare, celelalte aptitudini. În vreme ce aici imaginaţia luxuriantă stârpeşte plantaţiile laborios cultivate ale intelectului, dincolo, spiritul de abstracţie mistuie focul la care ar fi trebuit să se încălzească inima şi să se aprindă fantezia."*3

103. Şi mai departe: ,,Dacă societatea face din funcţie măsura omului, dacă la unul din concetăţenii săi apreciază doar memoria, la altul doar intelectul ordonator, iar la un al treilea doar iscusinţa mecanică; dacă aici, nepăsătoare faţă de caracter, reclama doar cunoştinţe, dincolo, în schimb, trece cu vederea, unui spirit ordonat şi unei conduite conforme cu legea, cea mai teribilă întunecare a minţii, daca ţine ca aceste capacităţi izolate să fie dezvoltate cu o intensitate invers proporţională cu extensia îngăduită subiectului, atunci de ce trebuie să ne mire ca celelalte însuşiri ale sufletului sunt nesocotite spre a se oferi toata îngrijirea aceleia singure care onorează şi răsplăteşte?" *4

<Nota2>*Ober die asthetische Erziehung des Menschen,* Scrisoarea a 6-a. </Nota2>

<Nota 3> *Loc. cit.</Nota3>*

<Nota 4> *Loc. cit.</Nota4>*

104. În aceste idei ale lui Schiller sunt cuprinse multe lucruri importante. Este de înţeles că, în condiţiile unei cunoaşteri imperfecte a Antichităţii greceşti, epoca lui Schiller îl evalua pe grec după dimensiunea grandioasa a operelor transmise prin tradiţie, supraevaluându-le astfel nemăsurat, căci, deosebita, frumuseţea grecească îşi datora

existenţa mai cu seamă contrastului cu mediul din care izvorâse. Avantajul grecului consta în aceea ca el era mai puţin diferenţiat decât omul epocii moderne, în ipoteza în care socotim aceasta un avantaj; căci şi dezavantajele unei asemenea condiţii s-ar cuveni să fie cel puţin tot atât de vizibile. Diferenţierea funcţiilor s-a produs în mod cert nu din viclenie, ci, ca mai pretutindeni în natura, din *necesitate.* Daca unul din aceşti admiratori târzii ai cerului greceştii ai fericirii arcadice ar fi venit întâmplător pe lume ca hilot în Atica, el ar fi văzut, cert, cu alţi ochi, frumuseţile Greciei. Daca însă în condiţiile primitoare ale veacului al V-lea a. Chr., individul avea posibilităţi mai mari de a-şi dezvolta multilateral calităţile şi facultăţile, aceasta era cu putinţă numai pentru ca mii de semeni ai săi erau cu atât mai estropiaţi şi limitaţi de împrejurări mizerabile. În exemplare izolate se atingea într-adevăr nivelul unei culturi individuale înalte, dar o cultura colectiva era străină de lumea antică. Aceasta cucerire i-a fost rezervata creştinismului. De aici faptul că modernii, ca masa, nu numai ca se puteau măsura cu grecii, dar îi şi depăşeau de departe pe aceştia, în orice privinţă legată de cultura colectiva. În schimb, Schiller are perfectă dreptate atunci când susţine că la noi cultura individuală nu a ţinut pasul cu cea colectiva; decalaj care nu s-a recuperat nici în cursul celor o suta douăzeci de ani care s-au scurs de la redactarea lucrării lui Schiller, ci dimpotrivă: daca nu am fi pătruns tot mai adânc în interiorul culturii colective, spre paguba celei individuale, nu ar fi fost nevoie de reacţii violente ca acelea personificate de spiritul unui Stirner sau al unui Nietzsche. De aceea, cuvintele lui Schiller îşi păstrează şi astăzi, în întregime, valabilitatea.

105. După cum Antichitatea a favorizat dezvoltarea individuală la nivelul unei clase superioare, oprimând o majoritate formată din oameni de rând (hiloţi, sclavi), tot astfel epoca creştina care i-a urmat a realizat condiţia unei culturi colective, transferând cât mai mult posibil acelaşi proces în individ (ridicându-l la treapta subiectivă, după cum obişnuim să spunem). Proclamând sufletul nepieritor,

dogma creştina afirma valoarea individului, drept urmare, majoritatea valoric inferioară a poporului nu mai putea fi sacrificată libertăţii unei majorităţi valoric superioare, ci s-a ales soluţia de a se acorda întâietate funcţiei valoric superioare în individ, în detrimentul funcţiilor valoric inferioare. Importanţa principală a revenit astfel unei funcţii valoric superioare în defavoarea tuturor celorlalte funcţii. În consecinţă, forma socială exterioară a culturii antice a fost psihologic transferată în subiect, proces prin care s-a interiorizat o stare care în Antichitate fusese exterioară, şi anume o funcţie dominantă, privilegiată, dezvoltata şi diferenţiată pe seama unei majorităţi valoric inferioare. Prin acest proces psihologic a luat treptat naştere o cultură colectivă, care garanta individului, într-o măsură incomparabil mai mare decât Antichitatea, ,,drepturile omului", dar care, în schimb, avea dezavantajul de a se întemeia pe o cultura subiectivă de sclavi, adică pe transferarea în psihologie a sclavizării majorităţii, practicate de Antichitate; astfel, nivelul culturii colective a fost ridicat, cel al culturii individuale însă, coborât. După cum sclavizarea masei a reprezentat o rana deschisa pentru lumea antica, tot astfel sclavia funcţiilor valoric inferioare este o rana permanent sângerândă în sufletul omului modern.

106. ,,Unilateralitatea în exercitarea forţelor îl duce, ce-i drept, pe individ, inevitabil la eroare, dar duce specia la adevăr", spune Schiller*5.

<Nota 5> *Loc. cit* </Nota 5>

Privilegierea funcţiei valoric superioare slujeşte în principal societăţii, dar este în paguba individualităţii. Această pagubă merge atât de departe, încât marile organisme ale culturii noastre de astăzi tind către distrugerea totală a individului, prin aceea ca se sprijină în întregime pe utilizarea maşinală a diferitelor funcţii privilegiate ale omului. Nu oamenii contează, ci unica lor funcţie diferenţiată. Omul se înfăţişează în cultura colectiva nu ca atare, ci el este reprezentat doar de o singură funcţie, ba chiar se identifică în chip exclusiv cu ea, şi neagă apartenenţa la sine a celorlalte funcţii valoric inferioare. Individul modern decade astfel la nivelul unei simple funcţii, fiindcă tocmai aceasta funcţie reprezintă o valoare colectiva şi conferă de aceea, doar ea, o posibilitate de viaţa. Schiller îşi dă prea bine seama că o diferenţiere a funcţiei nici nu ar fi putut să se producă altminteri: ,,Nu există un alt mijloc de a dezvolta aptitudinile variate ale omului, decât de a le pune sa se confrunte unele cu celelalte. Acest antagonism al forţelor este marele instrument al culturii, dar este doar instrumentul; căci atâta timp cât el durează, suntem abia pe drumul care duce la ea."*6

<Nota 6> *Loc. cit* </Nota 6>

107. Deci, potrivit acestei opinii, condiţia actuala a antagonismului forţelor nu ar fi încă o condiţie a culturii, ci abia drumul către cultură. Părerile sunt de altfel împărţite aici; unii vad în cultura tocmai condiţia culturii colective, în vreme ce alţii îi atribuie acestei condiţii doar sensul de *civilizaţie* şi pretind culturii să stimuleze dezvoltarea individuala. Schiller se înşeală de altfel, alăturându-se exclusiv celui de al doilea punct de vedere şi opunând cultura noastră colectivă culturii individuale greceşti, căci el trece cu vederea caracterul lacunar al civilizaţiei antice care pune sub semnul întrebării valabilitatea nelimitată a culturii de atunci. De fapt, completă nu este nici o cultură, atâta vreme cât înclină fie într-o parte, fie în alta; astfel, ori

idealul ei este extravertit şi valoarea principala e asumata de *obiect ş*i de relaţia cu el; ori idealul este introvertit şi importanţa principala o deţin individul sau subiectul şi relaţiile sale cu ideea. Sub prima formă, cultura este de natură colectivă, sub cea de a doua, de natura individuală. Se poate, astfel, înţelege de ce tocmai sub influenţa mediului creştin, al cărui principiu este iubirea creştină (iar prin asociere contrastivă, şi replica acesteia: afirmarea individualităţii), a luat naştere o cultură colectivă în care individul era ameninţat să dispară, căci valorile individuale sunt subevaluate încă din principiu. De unde şi acea nostalgic specială, în epoca clasicismului german, după Antichitate, devenita un simbol al culturii individuale, supraevaluată de cele mai multe ori şi idealizata adesea nemăsurat tocmai din acest motiv. S-au făcut, de altfel, nu puţine încercări de a imita şi retrăi spiritul grecesc, încercări care astăzi ne par cam lipsite de gust, care se cuvin totuşi preţuite ca anticipând cultura individuală. în cei o suta douăzeci de ani care s-au scurs de la elaborarea studiului lui Schiller, condiţiile culturii individuale nu au devenit mai bune, ci mai rele, prin faptul ca interesul individului s-a absorbit într-o măsură şi mai mare în preocupările colective şi că fiecare dispune de mai puţin răgaz pentru dezvoltarea propriei culturi; de aceea avem astăzi o cultura colectivă foarte dezvoltată, depăşind, în ce priveşte organizarea, tot ceea ce i-a premers, dar păgubind într-o măsura crescând cultura individuală.

108. Exista astăzi o prăpastie adâncă între ceea ce este şi cum se înfăţişează un ins, adică între ceea ce el reprezintă ca individ şi ceea ce reprezintă ca fiinţă colectivă. Dezvoltată este funcţia, nu şi individualitatea sa. Perfect fiind, el se identifică funcţiei colective; în caz contrar, este preţuit ca funcţie în societate, dar, ca individualitate, înclină de partea funcţiilor sale neevoluate, valoric inferioare, comportându-se pur şi simplu barbar, în vreme ce în primul caz izbuteşte să se iluzioneze, ignorându-şi barbaria efectiv existenta. În mod sigur, aceasta unilateralitate faţă de societate a prezentat şi avantaje ce nu se cuvin subestimate;

s-au obţinut unele câştiguri care altminteri nu ar fi putut să fie realizate, aşa cum excelent remarca Schiller: „Numai astfel, numai prin faptul că ne adunam într-un singur focar întreaga energie a spiritului şi ne concentram întreaga fiinţă într-o singura forţă, izbutim să înaripăm aceasta singura forţă şi să o conducem mult dincolo de limitele pe care natura pare să i le fi aşezat." *7

<Nota 7> *Loc. cit* </Nota 7>

109. Dar aceasta dezvoltare unilateral va duce şi trebuie să duca la o reacţie, căci, reprimate, funcţiile valoric inferioare nu pot fi la nesfârşit excluse de la trăire şi dezvoltare. Va veni un moment în care ,,sciziunea interioară a omului va trebui sa fie din nou suprimată", pentru a se da o şansă de viaţă elementelor încă nedezvoltate. Am sugerat deja că diferenţierea în dezvoltarea culturii creează în ultima instanţă o disociere între funcţiile fundamentale ale vieţii psihice, depăşind într-o oarecare măsura diferenţierea însuşirilor şi intrând în domeniul atitudinii psihologice în genere care guvernează modul de utilizare a acestora. Cultura produce aici o diferenţiere a acelei funcţii care beneficiază de o capacitate de dezvoltare înnăscută. Astfel, la unii facultatea de gândire, la alţii simţirea au în mod special acces la o dezvoltare mai largă şi de aceea, sub presiunea revendicării culturii, insul se va ocupa într-o măsura mai mare de dezvoltarea acelei facultăţi a cărei dispoziţie îi este în chip natural deosebit de favorabilă, respectiv aptă a fi perfecţionată. Perfectibilitatea nu înseamnă *că* funcţia aspiră *a priori* la aptitudini speciale, ci ca presupune – am fi tentaţi să adăugăm: dimpotrivă – o anume delicateţe, labilitate şi plasticitate, motiv pentru care nu este întotdeauna de căutat şi de găsit în ea valoarea individuală cea mai ridicată, ci, poate, doar valoarea colectiva, şi anume în măsura în care aceasta funcţie a izbutit să atingă nivelul de dezvoltare al unei valori colective. Dar, cum am spus, printre funcţiile neglijate se pot foarte bine afla valori individuale mult mai înalte, de importanţa secundara pentru viaţa colectivă, dar de mare

preţ pentru viaţa individuală, valori vitale care pot conferi existenţei individului o intensitate şi o frumuseţe pe care acesta le aşteaptă zadarnic din partea funcţiei sale colective. Funcţia diferenţiata îi creează posibilitatea existenţei colective, nu şi satisfacţia şi bucuria de viaţă pe care le poate conferi doar dezvoltarea valorilor individuale. Absenţa lor este de aceea o lipsa, adesea profund resimţita, iar distanţarea de ele o sciziune interioară pe care, împreuna cu Schiller, am putea-o compara cu o rana dureroasa.

110. «Oricât de mult va fi câştigat totalitatea lumii din aceasta cultivare separata a forţelor umane, nu se poate contestă faptul că indivizii pe care ea îi afectează suferă sub povara blestemului acestei finalităţi a lumii. Prin exerciţii de gimnastica se formează, e drept, corpuri atletice, dar frumuseţea se dezvolta numai prin jocul liber şi egal al membrelor. Tot astfel, încordarea feluritelor puteri ale minţii poate produce oameni extraordinari, dar numai temperatura lor egala, pe aceia fericiţi şi perfecţi şi în ce raport ne-am afla faţă de vârsta trecută şi viitoare a lumii, dacă desăvârşirea naturii umane ar face necesara o asemenea jertfă? Am fi atunci argaţii omenirii, am face pentru ea milenii la rând *muncă de sclavi* şi am întipări în natura noastră mutilata semnele umilitoare ale acestei supuneri, pentru ca generaţiile viitoare să-şi îngrijească în fericita trândăvie sănătatea morala şi să-şi dezvolte statura libera a umanităţii lor! Să fie destinul omului acela de a uita de sine în favoarea unui anume scop? Să poată, prin ţelurile ei, natura să ne răpească desăvârşirea pe care raţiunea ne-o prescrie în numele propriei finalităţi? Prin urmare, trebuie să fie greşita ideea după care dezvoltarea unor forţe izolate implică în mod necesar sacrificarea totalităţii lor; şi chiar dacă legea naturii ar tinde atât de mult spre acest sacrificiu, *ar trebui să ne stea în putere a reface, printr-o artă mai înaltă, totalitatea naturii noastre, distrusă de* artă."*8
<Nota8>Loc. cit. Sublinierile în text îmi aparţin. *(Nota lui Jung.)</Nota8>*

110. Este neîndoielnic că Schiller a trăit foarte adânc acest conflict în viaţa sa personală şi tocmai din acest antagonism a izvorât aspiraţia lui către unitate sau uniformitate, capabilă să elibereze şi funcţiile reprimate, lâncezind în sclavie, şi să producă astfel o restaurare a unei vieţi armonioase. Aceasta idee l-a tulburat şi pe Wagner în *Parsifal;* el i-a conferit expresie simbolică în motivul restituirii lăncii pierdute şi al tămăduirii. Ceea ce Wagner a încercat să exprime în arta prin expresie simbolica, Schiller s-a străduit să clarifice prin reflecţie filozofică. Fără să o spună explicit, dar implicit îndeajuns de limpede, problema care îl preocupa este *reîntoarcerea la modul şi concepţia de viaţă proprii Antichităţii.* Rezulta nemijlocit de aici că soluţia creştină a problemei este trecuta de el cu vederea sau ignorată în mod intenţionat. În orice caz, spiritul lui este aţintit mai degrabă asupra frumuseţii antice decât asupra doctrinei creştine a salvării, deşi scopul acesteia, ca şi al *strădaniilor* sale, este *mântuirea de rău.* După cum spune Iulian Apostatul în discursul despre regele Helios*9, inima omului ,,este bântuită de tumultul luptei", ceea ce caracterizează exemplar nu doar propria fiinţă, ci şi întreaga epoca în care el a trăit, acea epoca de sfâşiere interioara, proprie Antichităţi târzii, care s-a manifestat printr-o confuzie fără precedent în minţile şi în inimile oamenilor, din care făgăduia să-i scoată, mântuindu-i, învăţătura creştina. Ceea ce oferea creştinismul însă nu era, oricum, o *soluţie (Losung),* ci o *salvare (Erlosung),* o desprindere *(Loslosung)* a funcţiei valoroase de celelalte funcţii, care pe atunci voiau la fel de imperios să participe la putere. Creştinismul a imprimat *o anumită* direcţie, excluzându-le pe toate celelalte. Această împrejurare a contribuit probabil esenţial la faptul că Schiller a ignorat posibilitatea mântuirii oferită de creştinism.

<Nota 9> *Oratio* IV, In *regem Solem.* Iuliani Imp. *Opera omnia,* Lipsiae, 1696. </Nota 9>

112. Relaţia apropiată a Antichităţii cu natura părea, în schimb, să făgăduiască acea posibilitate pe care

creştinismul nu o acorda. ,,Natura ne trasează în creaţia ei fizica drumul pe care îl avem de parcurs în lumea morala. Ea nu se înălţa până la plăsmuirea nobilă a omului fizic decât după ce lupta forţelor elementare din organismele inferioare s-a potolit. Tot astfel, dezacordul elementelor din fiinţa etică a omului, conflictul instinctelor oarbe trebuie să se stingă, iar antagonismul grosolan să înceteze pentru ca să se poată risca favorizarea diversităţii. Pe de alta parte, mai înainte ca diversitatea din natura umana să poată fi supusă unităţii idealului, trebuie să se asigure autonomia caracterului, iar slugărnicia faţa de forme străine, despotice, să cedeze locul unei libertăţi convenabile." *10,

<Nota 10> Fr. Schiller, *loc. cit.,* Scrisoarea a 7-a. </Nota 10>

113. Deci nu prin desprinderea sau prin eliberarea de funcţia valoric inferioara, ci prin luarea ei în considerare, prin confruntare, ca să spun aşa, cu ea, se vor împăca, în chip natural, contrariile. Schiller simte însă că acceptarea funcţiilor valoric inferioare poate să ducă la un conflict de instincte oarbe", după cum, invers, unitatea idealului ar putea să restabilească primatul funcţiei valoric superioare în raport cu funcţiile valoric inferioare şi astfel să restaureze vechea stare de fapt. Dar funcţiile valoric inferioare nu se opun funcţiei valoric superioare, în esenţa lor profundă, ci potrivit cu forma lor din momentul dat. Iniţial ele au fost nesocotite şi refulate, deoarece erau un obstacol în calea ţelurilor omului de cultură. Acestea constau în interese unilaterale şi nu sunt echivalente cu desăvârşirea individualităţii umane. Desăvârşire pentru care indispensabile ar fi tocmai aceste funcţii nerecunoscute ce nu se opun în esenţa lor ţelului avut în vedere. Atâta timp însă cât ţelul cultural nu coincide cu idealul desăvârşirii fiinţei umane, aceste funcţii sunt supuse unei subevaluări şi unei relative reprimări. Acceptarea funcţii lor reprimate echivalează în interior cu un război civil, cu dezlănţuirea opoziţiilor mute până atunci sub control şi, în final, cu suspendarea ,,autonomiei caracterului". Autonomia poate fi

înfăptuită doar prin aplanarea acestui conflict, ceea ce fără o tratare despotica a forţelor beligerante pare imposibil. Dar în felul acesta s-ar compromite libertatea, fără de care construirea unei personalităţi morale pare cu neputinţă. Or, a acorda libertate înseamnă a cădea în plasa conflictului dintre instincte.

114. ,,Speriaţi de libertatea care, în primele ei încercări, se manifestă întotdeauna duşmănos, ne aruncam pe de-o parte în braţele unei servituţi comode, iar, pe de altă parte, aduşi la disperare de o tutela pedantă, ne prăvălim în anarhia sălbatica a stării naturale. Uzurparea va invoca slăbiciunea naturii umane, insurecţia se va reclama de la demnitatea ei, până când marea stăpânitoare a tuturor lucrurilor omeneşti, forţa oarbă, va interveni şi va decide soarta conflictului zadarnic dintre principii, precum decide şi soarta unui vulgar pugilat." *11

<Nota 11> Loc. cit </Nota 11>

115. Revoluţia franceză în plina desfăşurare în acei ani a conferit frazelor lui Schiller un context pe cât de viu, pe atât de sângeros; începută sub semnul filozofiei şi al raţiunii, într-un mare avânt idealist, ea s-a încheiat în haosul lacom de sânge, din care a ţâşnit geniul despotic al lui Napoleon. Zeiţa raţiunii şi-a dovedit neputinţa în faţa violenţei bestiei dezlănţuite. Simţind inferioritatea raţiunii şi a adevărului, Schiller pretinde că adevărul însuşi să devină o *forţă.* „Daca până acum el şi-a probat atât de puţin forţa victorioasă este nu din cauza intelectului pe care nu a ştiut sa îl dezvăluie, ci din cauza inimii care i s-a zăvorât şi a instinctului care nu a lucrat pentru el. Căci de unde aceasta domnie universala a prejudecăţilor şi aceasta întunecare a minţilor, în ciuda luminii pe care filozofia şi experienţa au aprins-o? *Veacul este luminat,* ceea ce vrea să însemne ca s-au găsit şi s-au făcut publice cunoştinţele care ar fi cel puţin suficiente să ne îmbunătăţească principiile practice; duhul cercetării libere a risipit conceptele iluzorii care vreme îndelungata au blocat calea către adevăr şi au scormonit pământul pe care

fanatismul şi impostura şi-au înălţat tronul; raţiunea s-a curăţat de iluziile simţurilor şi de o sofistica înşelătoare, iar filozofia însăşi, care ne înstrăinase mai înainte de natura, ne cheamă, acum, cu glas puternic şi stăruitor, înapoi, la sânul ei; – care e pricina pentru care încă mai suntem barbari?" *12

116. Simţim în aceste cuvinte ale lui Schiller proximitatea luminismului francez şi a intelectualismului fabulos al Revoluţiei. ,,Veacul este luminat" – ce supraevaluare a intelectului! ,,Duhul cercetării libere a risipit conceptele iluzorii" – ce raţionalism! Ne vin desluşit în minte cuvintele Proctofantasmistului: „şi dispăreţi! Doar ne-am iluminat."** Pe de-o parte, supraevaluarea importanţei şi a eficienţei raţiunii era în spiritul vremii, uitându-se cu totul ca raţiunea, daca ar fi posedat într-adevăr o astfel de forţă, ar fi avut destule ocazii sa o pună în valoare; pe de alta parte, trebuie avut în vedere ca nu toate minţile cu autoritate gândeau pe atunci aşa şi ca deci acest elan al intelectualismului raţionalist se întemeiază, fără îndoială, şi pe dezvoltarea subiectivă deosebit de viguroasa a lui Schiller.

<Nota 12> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 8-a. </Nota 12>

<*> Goethe, *Faust, ed cit.,* p. 163 *(n. t).</*>*

Se cuvine să ţinem seama şi de faptul că, la el, intelectul predomină nu asupra intuiţiei poetice, ci asupra capacităţii de simţire. Lui Schiller însuşi i se părea ca în el s-ar da o bătălie între imaginaţie şi abstracţie, adică între intuiţie şi intelect. Iată ce îi scria lui Goethe *13: Aceasta este ceea ce mi-a dat, mai cu seama în tinereţe, un aer stângaci, atât în câmpul speculaţiei, cât şi în acela al artei poetice; căci de obicei mă zorea poetul, când trebuia să filozofez, şi spiritul filozofic, când voiam să compun poezie. Şi azi mi se întâmplă adesea ca imaginaţia să-mi tulbure abstracţiile, iar raţiunea rece, poezia."

117. Admiraţia extraordinară a lui Schiller pentru spiritul lui Goethe, modalitatea sa aproape feminina de a intra în rezonanţă cu intuiţia prietenului său, frecvent reflectate în corespondenţa, vin tocmai din perceperea pătrunzătoare a acestui conflict pe care, faţă de natura aproape perfect sintetica a lui Goethe, el îl va resimţi de două ori dureros. Acest conflict îşi datorează existenţa împrejurării psihologice după care energia simţirii este distribuită, în egala măsura, intelectului şi imaginaţiei creatoare. Schiller pare să-şi fi dat seama de această circumstanţă; în aceeaşi scrisoare către Goethe, el observă ca după ce începuse ,,să-şi cunoască şi să-şi utilizeze" forţele morale, destinate să aşeze cuvenitele hotare imaginaţiei şi intelectului, o boala fizica ameninţă să le submineze. O funcţie insuficient dezvoltata este caracterizată, cum s-a observat adesea, de faptul că ea încetează sa mai fie la dispoziţia conştientului, amestecându-se inconştient, din proprie iniţiativa, cu alte funcţii, beneficiind adică de o anume autonomie şi comportându-se dinamic, fără selectivitate diferenţiată, ca un impetus sau ca o simplă intensificare, şi trăgând după sine sau constrângând funcţia conştientă, diferenţiată, în aşa fel încât aceasta este fie împinsă dincolo de limitele pe care şi le-a fixat pe baza propriei intenţii şi hotărâri, fie oprita pe loc, înainte de a ajunge la ţinta şi atrasă pe o cale lăturalnica, fie – în fine – este situata în opoziţie cu cealaltă funcţie conştienta, conflict ce rămâne nerezolvat atâta timp cât forţa perturbatoare a instinctului, inconştient adăugată, nu se diferenţiază în sine şi nu este astfel supusă unei dispoziţii conştiente precise.

<Nota 13> La 31 august 1794. </Nota 13>

Foarte probabil nu greşim presupunând că întrebarea: „care e pricina pentru care încă mai suntem barbari?" nu este întemeiata doar în spiritul acelor vremuri, ci şi în psihologia subiectiva a lui Schiller. El caută, ca şi epoca sa, rădăcinile răului pe o pista falsa, căci barbaria nu sta în eficacitatea slaba a raţiunii sau a adevărului, ci în faptul ca se aşteaptă o asemenea eficacitate din partea lor sau chiar că se

atribuie raţiunii o astfel de eficacitate prin supraevaluarea superstiţioasa a ,,adevărului". Barbaria rezida în unilateralitate şi în nemăsura, în genere în proporţie defectuoasa.

118. Tocmai exemplul impresionant al Revoluţiei franceze, care pe atunci atinsese punctul culminant al terorii, l-a făcut pe Schiller să vadă cât de departe se întindea de fapt puterea zeiţei raţiunii şi în ce măsura bestia lipsita de raţiune din om triumfa. În mod sigur şi evenimentele acelor zile au fost cele care au impus cu precădere atenţiei lui Schiller aceasta problema. Se întâmpla adesea ca o chestiune în fond personală şi aparent subiectivă să se ridice deodată la nivelul unei probleme generate, interesând întreaga societate, atunci când ea se confrunta cu evenimente exterioare, a căror psihologie cuprinde aceleaşi elemente ca şi conflictul personal. Problema personala capătă astfel o demnitate de care fusese lipsita înainte, prin faptul ca neunirea cu sine însuşi este întotdeauna cumva jenanta şi înjositoare, generând o situaţie interioară şi exterioară umilitoare, asemenea unui stat dezonorat de războaie civile. De aceea, presupunând că nu suferim de o excesiva supraevaluare, ne sfiim să ne facem publice conflictele pur personale. Daca însa izbutim sa descoperim şi să înţelegem legătura dintre problema noastră personala şi marile evenimente contemporane, atunci aceasta coincidenţă înseamnă un fel de salvare din singurătatea condiţiei pur personale, iar problema subiectivă se dilată, devenind o chestiune generala a societăţii noastre. Ceea ce nu reprezintă un câştig neînsemnat în perspectiva unei soluţii posibile. Căci în vreme ce problema personala are la dispoziţie doar acele energii precare ale interesului conştient pentru propria persoana, forţele instinctuale colective vin sa se îmbine cu interesele eului şi astfel apare o nouă situaţie care oferă noi posibilităţi de rezolvare. Ceea ce n-ar fi putut sa facă niciodată forţa personală a voinţei sau a curajului poate sa facă forţa instinctuală colectiva; ea transportă individul dincolo de obstacolele pe care cu energia sa personală nu le-ar fi putut niciodată birui.

119. Putem presupune astfel că impresiile legate de evenimentele contemporane i-au dat lui Schiller curajul de a încerca să găsească o soluţie de împăcare a conflictului dintre individ şi funcţia socială. Acest dezacord a fost adânc resimţit şi de Rousseau, constituindu-se chiar în punctul de pornire al scrierii *„Emile ou de I'education".* Găsim acolo câteva pasaje importante pentru problema noastră: ,,L'homme civil n'est qu'une unite fractionnaire qui tient au denominates, et dont la valeur est dans son rapport avec 1'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux denatu-rer l'homme, lui oter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans 1'unite commune."

120. ,,Celui qui dans 1'ordre civil veut conserver la primaute des sentiments de la nature ne sail ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-meme, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme, ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui, ni pour les autres."*14

121. Rousseau îşi începe cartea cu faimoasa fraza: ,,Tout est bien, sortant des mains de 1'Auteur des choses; tout degenere entre les mains de rhomme."* Aceasta fraza este caracteristica pentru Rousseau ca şi pentru întreaga sa epocă.

<Nota 14> *Emile,* Cartea I, p. 9. [Omul civil nu este decât o imitaţie fracţionara care ţine de numitor şi a cărei valoare stă în raportul sau cu întregul care este corpul social. Instituţiile sociale bune sunt acelea care ştiu cel mai bine sa denatureze omul, să-i retragă existenţa absolută spre a-i da una relativa şi a transplanta eul în unitatea comuna." ,,Cel care vrea să păstreze în ordinea civila prioritatea sentimentelor naturii nu ştie ce vrea. Mereu în contradicţie cu sine însuşi, mereu şovăitor între propriile-i înclinaţii şi propriile-i îndatoriri, el nu va fi niciodată nici om, nici

cetăţean; nu va fi bun nici pentru sine, nici pentru ceilalţi" - *n. t.]</Nota 14>*

*** ..Totul e bun aşa cum iese din mâinile Autorului lucrurilor, totul degenerează în mâinile omului" *(n. t.).*

Schiller priveşte şi el în urmă, în orice caz nu spre omul natural al lui Rousseau – şi aici se află o deosebire esenţială între ei – , ci spre omul care trăia sub „cerul grecesc". Comună însa le este amândurora *orientarea retrospectivă ş*i, legată indisolubil de ea, idealizarea şi supraevaluarea trecutului. În faţa frumuseţii antice, Schiller uita de grecul real al vieţii de fiece zi, iar Rousseau se avânta afirmând: „L'homme naturel est tout pour lui; il est 1'unite numerique, 1'entier absolu"* şi trece cu vederea faptul că omul natural e eminamente colectiv, adică tot atât de mult în sine, cât şi în celalalt şi orice în afara de o alcătuire unitara. Rousseau afirma în alta parte: ,,Nous tenons a tout, nous nous accrochons a tout; les temps, les lieux, les hommes, les choses, tout ce qui est, tout ce qui sera, importe a chacun de nous: notre individu n'est plus que la moindre partie de nous-memes. Chacun s'etend, pour ainsi dire, sur la terre entiere, et devient sensible sur toute cette grande surface [...] Est-ce la nature qui porte ainsi les hommes şi loin d'eux-memes?"*15

122. Rousseau se înşală: el crede ca această stare e de data recenta. Nu! Recentă este doar conştientizarea ei; ea a existat dintotdeauna şi cu cât coborâm către începuturi, cu atât existenţa ei este mai evidentă. Căci ceea ce descrie Rousseau nu este nimic altceva decât acea mentalitate a primitivului pe care Levy-Bruhl *(loc. cit.)* a desemnat-o perfect prin noţiunea de ,,participation mystique". Condiţia individualităţii reprimate nu este o cucerire recenta, ci reziduul acelui timp arhaic în care nu exista nici un fel de individualitate. Prin urmare, nu e vorba de o reprimare de dată recentă a individualităţii, ci doar de conştientizarea şi perceperea forţei copleşitoare a elementului colectiv.

* „Omul natural e totul pentru el; e unitatea numerică, întregul absolut" (n. *t.).*

<Nota 15> *Loc. cit.,* Cartea a II-a, p. 65. [„Ţinem la tot, ne agăţăm de tot; timpurile, locurile, oamenii, lucrurile, tot ceea ce este, tot ceea ce va fi contează pentru fiecare dintre noi; individualitatea noastră nu mai e decât partea cea mai mica din noi înşine. Fiecare se întinde, ca să spun aşa, pe întreg pământul şi totul devine sensibil pe aceasta mare suprafaţă ... Oare natura este aceea care îi duce astfel pe oameni atât de departe de ei insist?" – *n. t.]</Nota 15>*

Această forţă este evident proiectata asupra instituţiilor statale şi clericale, ca şi cum nu oricine ar fi găsit mijloace şi cai de a se eschiva eventual de la aplicarea comandamentelor morale! Aceste instituţii nu posedă nicidecum atotputernicia care li se atribuie şi pentru care sunt din când în când combătute de tot felul de nou-veniţi; acea forţă represivă se află în inconştientul nostru, şi anume în mentalitatea colectivă a barbarului ce continuă să dăinuie. Psihicul colectiv urăşte în oarecare măsură orice dezvoltare individuală, dacă această nu slujeşte nemijlocit ţelurile colectivităţii. Astfel, diferenţierea uneia dintre funcţii, de care am vorbit mai sus, constituie într-adevăr dezvoltarea unei valori individuale, dar încă atât de subordonata colectivităţii, încât, cum am văzut, individul însuşi ajunge să fie păgubit. Din cauza că nu au cunoscut condiţiile mai vechi ale psihologiei umane, atât Schiller, cât şi Rousseau au căzut victime unor judecăţi eronate cu privire la valorile trecutului. Urmarea este că ei au pornit de la imaginea înşelătoare a unui tip uman desăvârşit care ar fi existat în trecut şi care, ulterior, s-ar fi prăbuşit cumva de pe soclul sau. Orientarea spre trecut este o rămăşiţă a gândirii antice; se ştie ca întreaga mentalitate antică şi barbară presupunea existenţa unei vârste de aur, paradisiace, care ar fi precedat timpurile rele de astăzi. Abia marea fapta socială, de ordinul istoriei ideilor, a creştinismului a fost aceea care a oferit omului o speranţa de viitor, făgăduindu-i înfăptuirea idealurilor sale în

vremurile ce aveau să vină.*16 Accentuarea mai puternica a acestei orientări spre trecut în dezvoltarea mai noua a spiritului se leagă probabil de fenomenul acelei regresii generale către păgânism, care s-a manifestat din ce în ce mai mult o data cu Renaşterea.

123. Sigur este ca orientarea regresivă are şi o anumita influenţă asupra alegerii mijloacelor de educare a omului. Aceasta dispoziţie a spiritului se sprijină pe o imagine înşelătoare a trecutului. Am putea să trecem peste ea, dacă identificarea conflictului dintre tipuri şi mecanismele tipice nu ne-ar constrânge să căutam elementul capabil sa le restabilească unitatea. Este ceea ce îl preocupa şi pe Schiller, după cum vom vedea în continuare.

<Nota 16> Aluzii analoage apar deja în misterele greceşti. </Nota 16>

Principala lui idee în aceasta privinţă reiese din pasajele următoare şi care de fapt rezumă afirmaţiile de mai sus: „O divinitate binefăcătoare să smulgă la timp pruncul de la sânul maicii sale, să îl hrănească cu laptele unei vârste mai bune şi sa îl lase să crească până la maturitate sub îndepărtatul cer grecesc. Odată ajuns la vârsta bărbăţiei, să se reîntoarcă, sub chip străin, în veacul sau; dar nu spre a-1 bucura cu înfăţişarea sa, ci cumplit, ca fiul lui Agamemnon, spre a-l curăţa."*17 Imitarea modelului grecesc nu putea fi mai limpede exprimata. În aceasta formulare strânsa se întrevede însa şi o limitare care îl obligă mai apoi pe Schiller la o substanţială lărgire de perspectiva; el continuă: ,,Substanţa el si-o va lua, ce-i drept, din prezent, dar forma o va împrumuta de la un timp mai nobil, *ba chiar de dincolo de timp, de la unitatea absoluta, nestrămutată a fiinţei sale."* Schiller simţea probabil limpede că trebuia să se întoarcă şi mai mult în trecut, în timpul arhaic al eroilor divini, în care oamenii erau semizei. Motiv pentru care afirma în continuare: ,,Aici, din eterul pur al naturii sale demonice, ţâşneşte izvorul frumuseţii, necontaminate de stricăciunea seminţiilor şi a timpurilor care se rostogolesc, adânc sub el,

în tulburi vâltori." Aici apare imaginea frumoasă dar iluzorie a unei vârste de aur, în care oamenii mai erau încă zei şi se desfătau privind frumuseţea eternă. Dar tot aici poetul îl depăşeşte pe gânditorul Schiller. Câteva pagini mai jos, gânditorul câştigă din nou teren. ,,Într-adevăr", spune Schiller, ,,trebuie să ne pună pe gânduri faptul că, aproape în fiecare epoca istorică în care înfloresc artele şi guvernează gustul, omenirea este decăzuta şi nu se poate găsi *nici măcar exemplul unui singur popor* care sa probeze ca o cultura estetica de grad înalt şi de mare universalitate merge mâna în mâna cu libertatea politică şi cu virtutea burgheză, ca moravurile frumoase fac pereche cu bunele moravuri, iar polisarea comportării cu adevărul ei." *18

<Nota 17> *Ober die asthetische Erziehung des Menschen,* Scrisoarea a 9-a. </Nota 17>

<Nota 18> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 10-a. </Nota 18>

124. Corespunzător unei bine cunoscute experienţe, incontestabilă atât în particular, cât şi în general, eroii timpurilor primitive nu vor fi dus un mod de viaţă cu deosebire moral, ceea ce de altfel nu afirma nici un mit grecesc sau de aiurea. Căci toată frumuseţea de atunci s-a putut bucura de propria-i existenţă numai pentru că în acele vremuri nu erau nici lege penala şi nici poliţie de moravuri. Recunoscând acest adevăr psihologic, ca frumuseţea vie îşi întinde strălucirea de aur doar înălţându-se deasupra unei realităţi pline de întuneric, de chin şi de urâţenie, Schiller îşi subminează, de fapt, propriul proiect; el îşi propusese să arate că ceea ce este despărţit se poate reuni prin contemplarea, consumarea şi crearea frumosului. Frumuseţea trebuia să devină un mediator, destinat sa restabilească unitatea originară a fiinţei umane. Dar orice experienţă se împotriveşte acestei idei, arătând că frumuseţea, ca să existe, are neapărată nevoie de propriul ei contrariu.

125. Acum, gânditorul este acela care, la fel ca poetul mai înainte, se află alături de Schiller: el *nu are încredere în* frumuseţe, considerând chiar, pe baza experienţei, că nu este imposibil ca ea să exercite o influenţă nefavorabila: „Oriunde ne îndreptăm privirea în lumea trecutului, observăm că libertatea şi gustul se evita reciproc şi că *frumuseţea îşi întemeiază stăpânirea doar pe prăbuşirea virtuţilor eroice." *19*

126. Pe această constatare, mijlocită de experienţa, cu greu se poate întemeia revendicarea adresata de Schiller frumuseţii. Urmărindu-şi mai departe subiectul, el ajunge chiar să construiască, cu toata claritatea dorită, reversul frumuseţii: ,,Daca ţinem seama doar de ceea ce ne învaţă experienţa de până acum despre influenţa exercitată de frumuseţe, nu ne prea simţim îndemnaţi să ne *dezvoltăm sentimente care sunt atât de primejdioase pentru adevărata cultură a omului;* ci, cu riscul barbariei şi al durităţii, este mai bine sa ne lipsim de forţa înduioşătoare a frumuseţii, decât sa fim expuşi, în ciuda tuturor avantajelor rafinării, influenţelor ei moleşitoare.” *20

127. Conflictul dintre poet şi gânditor s-ar putea aplana în situaţia în care gânditorul nu ar interpreta literal, ci *simbolic* cuvintele poetului, aşa cum de altfel se şi cuvine să se procedeze cu limbajul poetic.

<Nota 19> *Loc. cit. </Nota 19>*

<Nota 20> *Loc. cit. </Nota 20>*

Să se fi înţeles oare Schiller pe sine însuşi greşit? S-ar zice că da, altminteri el nu şi-ar fi putut contraargumenta într-o asemenea măsura propriile poziţii. Poetul vorbeşte de un izvor de pură frumuseţe, situat dincolo de toate timpurile şi seminţiile şi ţâşnind în sufletul fiecărui om. El nici nu se referă la omul Antichităţii greceşti, ci la vechiul păgân din sufletul nostru, la parcela de natura etern nealterată şi de frumuseţe naturală care sălăşluieşte, inconştient dar viu, în

noi şi a cărei strălucire ne transfigurează fiinţele vremurilor primitive şi ne face sa cădem în eroarea de a crede ca oamenii de atunci ar fi posedat ceea ce noi căutam. Este omul arhaic, repudiat de conştiinţa noastră orientata colectiv, care ne apare atât de urât şi de inacceptabil şi care este totuşi purtătorul acelei frumuseţi pe care o căutăm zadarnic în alta parte. Despre acesta vorbeşte poetul Schiller, iar pe acesta gânditorul Schiller îl interpretează greşit ca model grecesc. Ceea ce însa, în ciuda strădaniei sale, gânditorul nu poate deduce logic din piesele-martor care îi stau la dispoziţie, îi este făgăduit de poet în limbaj simbolic.

128. Din toate cele spuse până acum rezultă din plin că orice încercare, înfăptuita în zilele noastre, de echilibrare a fiinţei umane unilateral diferenţiate, trebuie să conteze pe acceptarea serioasa a funcţiei valoric inferioare, căci nediferenţiate. Nici o încercare de mediere nu va izbuti, dacă nu va declanşa energiile funcţiilor valoric inferioare şi nu le va conduce apoi pe acestea la diferenţiere. Acest proces poate avea loc doar în acord cu legile energeticii, adică trebuie sa fie creată o diferenţă de nivel capabilă să ofere energiilor latente posibilitatea de a se manifesta. Ar fi o încercare lipsită de perspectivă, întreprinsă deja de repetate ori şi eşuată de tot atâtea ori, aceea de a converti nemijlocit o funcţie valoric inferioară într-o funcţie valoric superioara. Tot atât de bine am putea încerca sa creăm un *perpetuum mobile.* Nici o forma de energie valoric inferioară nu poate fi pur şi simplu convertită într-una valoric superioara, decât dacă o sursă de valoare superioara conlucrează concomitent la acest proces, adică transformarea nu poate avea loc decât pe seama funcţiei superioare, fără însă ca valoarea iniţială a formei de energie superioara să poată fi vreodată atinsă de formele valoric inferioare, ba nici chiar de funcţia valoric superioara, ci echilibrarea se va face, va trebui sa se facă la o temperatura medie. Concluzia inevitabila este însa că acela care se identifică cu funcţia sa diferenţiată se instalează într-o condiţie cu adevărat echilibrată, dar inferioara în raport cu

valoarea iniţială aparentă. Orice educaţie a omului care tinde către unitatea şi armonia fiinţei trebuie să se confrunte cu această realitate. Este concluzia pe care Schiller o formulează în felul său propriu; el se împotriveşte să-şi asume însă consecinţele ce decurg de aici, cu riscul chiar de a trebui să renunţe la frumuseţe.

129. După ce gânditorul şi-a formulat concluzia necruţătoare, poetul ia din nou cuvântul: ,,Dar poate nu *experienţa* este scaunul de judecată în faţa căruia se poate decide o problema că aceasta şi, înainte de a acorda credit mărturiei ei, ar trebui să fie în afara de orice îndoială ca este aceeaşi frumuseţe de care vorbim şi împotriva căreia depun mărturie acele exemple." *21 Se vede de aici că Schiller încearcă să se aşeze deasupra experienţei, cu alte cuvinte: să confere frumuseţii o calitate care nu îi revine potrivit experienţei. El crede ca ,,frumuseţea ar trebui să se adeverească drept o condiţie necesară a omenirii", prin urmare drept o categorie necesară, constrângătoare; de aceea el vorbeşte şi despre o noţiune pur raţională de frumuseţe, precum şi despre o „cale transcendentală" care ne îndepărtează de ,,cercul fenomenelor şi de prezentul viu al lucrurilor". ,,Cine nu cutează să se ridice deasupra realităţii, acela nu va cuceri niciodată adevărul." *22 Rezistenţa subiectivă împotriva căii care, potrivit experienţei, este inevitabil descendenta îl determină pe Schiller să constrângă intelectul logic să slujească sentimentului, obligându-1 astfel să producă o formulă capabilă totuşi să determine realizarea intenţiei iniţiale, deşi imposibilitatea acestei operaţii a fost îndeajuns demonstrată.

<Nota 21> *Loc. cit. </Nota 21>*

<Nota 22> *Loc. cit. </Nota 22>*

Un tur de forţă asemănător întreprinde şi Rousseau, atunci când, presupunând că dependenţa de natură, spre deosebire de dependenţa de oameni, nu produce vicii,

ajunge la următoarea concluzie: «Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilite que jamais aucune force humaine ne peut vaincre, la dependance des hommes redeviendrait alors celle des choses; ou reunirait dans la republique tous les avantages de Petat naturel a ceux de 1'etat civil; on joindrait a la liberte qui maintient l’homme exempt de vice, la moralite qui 1'eleve a la vertu."

130. Întemeindu-se pe aceasta reflecţie, el ne sfătuieşte: ,,Maintenez 1' enfant dans la seule dependance des choses, vous aurez suivi 1'ordre de la nature dans le progres de son education." ,,Il ne faut point contraindre un enfant de rester quand il veut aller, ni d'aller quand il veut rester en place. Quand la volonte des enfants n'est point gatee par notre faute, ils ne veulent rien inutilement."*23

131. Nenorocirea este ca ,,les lois des nations" nu coincid niciodată şi în nici o împrejurare cu legile naturii, într-atât încât condiţia civilizată să fie totodată şi condiţia naturală. O astfel de concordanţă ar putea fi în genere gândita doar ca un compromis în care nici una din cele doua condiţii nu s-ar realiza la cota idealului propriu, ci s-ar situa considerabil sub nivelul acestuia. Cine însa va vrea să atingă idealul uneia sau alteia dintre condiţii va trebui să urmeze sfatul formulat chiar de Rousseau: ,,Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire a la foi 1'un et 1'autre."*

<Nota 23> *Emile.* Cartea a II-a, pp. 68 5. urm. [„Dacă legile naţiunilor ar putea avea, ca şi cele ale naturii, o inflexibilitate pe care nici o forţă omenească să nu o poată vreodată înfrânge, dependenţa de oameni s-ar reduce la dependenţa de lucruri; în republică s-ar aduna atunci toate avantajele stării naturale şi ale statului civil; s-ar îmbina libertatea care-l menţine pe om lipsit de vicii şi moralitatea care îl înalţă la virtute." „Menţineţi copilul doar în dependenţa lucrurilor şi veţi urma porunca naturii în progresul educaţiei lui." Un copil nu trebuie constrâns să

rămână pe loc, când vrea sa plece; nici să plece, când vrea sa stea pe loc. Atunci când voinţa copiilor nu este viciata de erorile noastre, ei nu vor nimic în mod inutil" – *n. t.]<Nota 23>*

*„Trebuie să optezi între a face un om şi a face un cetăţean; căci nu-i poţi face şi pe unul şi pe celalalt" *(n. t.).*

132. În noi exista ambele necesităţi: natura şi cultura. Noi nu putem să fim doar noi inşine, ci trebuie să ne raportam şi la ceilalţi. Trebuie să existe un drum care sa nu fie un simplu compromis, ci şi o stare sau un proces în măsura să corespunda fiinţei vii, ceva de genul a ceea ce spune profetul: o nsemita et via sancta", o ,,via directa ita ut stulti non errent per earn."*24 sunt deci înclinat să-i dau dreptate şi poetului Schiller care, în acest caz, l-a tratat cam brutal pe gânditor, căci exista nu doar adevăruri raţionale, ci şi iraţionale. Iar ceea ce pare imposibil pe calea intelectului se adevereşte, adesea, pe calea iraţionalului. Într-adevăr, cele mai mari transformări prin care a trecut omenirea nu s-au înfăptuit pe calea unui calcul intelectual, ci pe căi ignorate sau socotite absurde de către contemporani şi cărora abia mult mai târziu li s-a dezvăluit necesitatea intrinseca. De cele mai multe ori însă ele nici nu sunt înţelese, căci legile cele mai importante ale dezvoltării noastre spirituale continuă să fie pentru noi o enigmă.

133. Oricum, nu sunt prea înclinat să acord o valoare specială gestului filozofic al poetului, căci intelectul pus în slujba poetului este un instrument înşelător. Ceea ce intelectul a fost în măsura să presteze a prestat deja, dezvăluind contradicţia dintre dorinţă şi experienţă. Este de aceea zadarnic să ceri gândirii filozofice să soluţioneze acest conflict. Iar dacă, în cele din urmă, am putea găsi o soluţie, n-am depăşi din acest motiv obstacolul, căci problema nu e de a concepe sau de a găsi un adevăr raţional, ci de a descoperi o cale acceptabila pentru viaţa raţională. Nu au lipsit niciodată propuneri şi doctrine înţelepte. Daca numai despre aceasta ar fi fost vorba, încă

din timpurile lui Pitagora omenirea ar fi avut cea mai frumoasa ocazie de a atinge toate culmile. De aceea nu trebuie sa luam *ad litteram* propunerile lui Schiller, ci se cuvine să le înţelegem ca pe nişte simboluri care, potrivit înclinaţiei sale filozofice, apar înveşmântate în haina conceptelor filozofice. În acest sens „calea transcendentală" pe care se pregăteşte Schiller să se angajeze nu trebuie înţeleasă ca un raţionament de ordinul teoriei critice a cunoaşterii, ci mai degrabă simbolic, ca acea cale pe care omul păşeşte ori de câte ori are de a face cu o piedică pe care nu o poate birui prin raţiune, cu o sarcină pe care nu o poate rezolva.

<Nota 24> Isaia, 35, 8: „[...] cale curată şi cale sfântă [...] cei risipiţi vor merge pe dânsa şi nu se vor rătăci”. </Nota 24>

Dar pentru a găsi această cale şi a se putea angaja pe ea, el trebuie sa zăbovească mai întâi vreme îndelungată în faţa direcţiilor contrare în care s-a bifurcat drumul parcurs de el până atunci. Curgerea vieţii sale este zăgăzuită prin obstaculare. Oriunde se produce o staza a libidoului, contrariile unite mai înainte, în curgerea neîntreruptă a vieţii, se scindează şi se despart în calitate de adversari dornici de lupta. Ele se epuizează apoi într-o bătălie mai lungă, imprevizibilă ca durata şi ca rezultat, iar din energia pe care ele o pierd ia naştere cel de al treilea element, care este tocmai începutul noului drum.

134. Corespunzător acestei reguli, Schiller întreprinde o cercetare adâncită a contrariilor active. Indiferent de obstacolul de care ne lovim – cu condiţia ca el să fie foarte dificil – dezbinarea dintre intenţia noastră şi obiectele care se împotrivesc se transforma rapid într-un conflict interior. Căci dacă mă străduiesc să supun voinţei mele obiectul care se împotriveşte, întreaga mea fiinţă intră treptat în relaţie cu el, şi anume corespunzător puterii libidoului care a pus stăpânire pe el şi care trage, ca să spun aşa, în obiect o parte din fiinţa mea. În felul acesta are loc identificarea

unor părţi din personalitatea mea cu fiinţa obiectului. Conflictul este astfel mutat în propriul meu suflet. Aceasta „introiecţie" a conflictului cu obiectul îmi creează un dezacord interior, provocând o neputinţă fără de obiect şi stârnind astfel afecte care sunt întotdeauna simptomul unei dezbinări interioare. Afectele mă determina însa sa mă percep pe mine însumi şi să-mi îndrept atenţia – daca nu sunt orb – asupra mea şi să urmăresc în mine însumi jocul opoziţiilor.

135. Pe această cale se angajează Schiller: el nu descoperă conflictul ca fiind între stat şi individ, ci îl concepe, la începutul celei de a 11-a scrisori, ca dualitate a „persoanei şi a stării", respectiv eul şi condiţia variabilă a afectanţei sale *(Affiziertsein). În* vreme ce eul are o relativa constanţă, relaţionarea (afectanţa) sa este schimbătoare. Prin urmare, Schiller vrea sa ajungă la rădăcina conflictului. Într-adevăr, pe de-o parte este vorba de funcţia conştientă a eului, pe de alta, de relaţionarea colectivă. Ambele determinări aparţin psihologiei umane. Dar diferitele tipuri văd de fiecare dată în alta lumina aceste realităţi fundamentale. Pentru introvertit, ideea eului constituie, fără îndoială, elementul continuu şi dominanta conştiinţei, la polul opus situându-se relaţionarea sau afectanţa. Pentru extravertit, în schimb, accentul cade mai degrabă pe continuitatea relaţiei cu obiectul şi mai puţin pe ideea de eu. Pentru el, problema s-ar pune deci altfel. Trebuie sa ţinem seama de acest punct de vedere atunci când urmărim în continuare reflecţiile lui Schiller. Aşa, bunăoară, el gândeşte ca extravertit când declară ca persoana se revelează ,,în eul etern statornic şi numai în el". Extravertitul, în schimb, ar spune ca persoana se revelează doar în relaţionalitatea ei, în funcţia relaţiei ei cu obiectul. „Persoana" este doar în cazul introvertitului exclusiv eul; în cel al extravertitului, persoana se află în afectanţa sa, nu în eul afectat. Eul extravertitului zace cumva sub afectanţa sa, adică sub relaţia lui. Extravertitul se găseşte pe sine însuşi în variabil, în schimbător, introvertitul în statornic. Eul nu este nimic de genul ,,etern statornic", cu atât mai puţin în cazul extravertitului care îi

acorda o atenţie neînsemnată. Introvertitul, în schimb, beneficiază din plin de eu şi se teme din acest motiv de orice fel de schimbare care ar putea să-1 atingă. Afectanţa poate fi ceva de-a dreptul penibil, dar extravertitul nu ar vrea nicicum să se lipsească de ea. Următorul pasaj ne îngăduie să-1 recunoaştem de asemenea pe introvertit: „Sa rămână constant el însuşi în mijlocul tuturor schimbărilor, să transforme toate percepţiile în experienţe, să le reducă deci la unitatea cunoaşterii şi să facă din fiecare mod al său de manifestare în timp o lege pentru toate timpurile, iată prescripţia care îi este dată prin intermediul naturii sale raţionale."*25 Atitudinea abstractivă, autoconservatoare, este evidenta; ea devine chiar îndreptarul suprem. Fiecare trăire trebuie să fie de îndată înălţată la rang de experienţă, iar din suma experienţelor trebuie să rezulte pe loc o lege pentru toate timpurile viitoare; cealaltă condiţie, prin care se interzice transformarea trăirii în experienţa, pentru ca astfel să nu apară legi stânjenitoare pentru viitor, este la fel de omeneasca.

<Nota 25> Fr. Schiller, *loc. tit.,* Scrisoarea a 11-a. </Nota 25>

Ceea ce corespunde pe deplin faptului ca Schiller îl poate gândi pe Dumnezeu nu ca *devenind,* ci ca *fiinţând în eternitate,* de unde şi recunoaşterea, cu intuiţie sigură, a „asemănării cu Dumnezeu" a condiţiei ideale introvertite: „Înfăţişat în desăvârşirea sa, omul ar fi deci unitatea statornică ce rămâne pururi aceeaşi în apele schimbării." ,,Dispoziţia către dumnezeire omul o poarta incontestabil în însăşi personalitatea sa."

136. Aceasta concepţie despre fiinţa lui Dumnezeu este incomparabilă cu dogma creştină a devenirii umane a lui Dumnezeu şi cu acele concepţii neoplatonice similare despre mama zeilor şi despre fiul ei, care coboară în calitate de demiurg în fluxul devenirii.*26 Concepţia lui Schiller arată însă cărei funcţii îi atribuie el valoare supremă, respectiv valoare de divinitate: ideii de statomicie a eului. El

acordă cea mai mare importanţă eului care se abstrage din afectanţa şi, ca orice introvertit, diferenţiază cel mai mult aceasta idee. Dumnezeu, valoarea supremă, reprezintă pentru el abstracţia şi conservarea eului. Pentru extravertit, în schimb, Dumnezeu este trăirea obiectului, absorbirea în realitate, de unde şi faptul că lui îi este mai simpatic un Dumnezeu devenit om, decât un legislator etern imuabil. Aceste puncte de vedere au valabilitate, aşa cum aş vrea să observ aici anticipând, doar pentru psihologia conştientă a tipurilor. în cazul inconştientului, raportul se schimbă. S-ar zice că Schiller a avut în aceasta privinţă unele intuiţii: în cazul în care conştiinţa lui crede în Dumnezeu fiinţând imuabil, calea către divinitate este pentru el deschisa de simţuri, deci de afectanţa, de schimbător, de procesul viu. Acesta este însă pentru el o funcţie de importanţă secundară, iar în măsura în care se identifică cu eul şi îl abstrage pe el din ceea ce e schimbător, atitudinea sa conştientă devine, şi ea, în întregime abstractă, în vreme ce afectanţa, relaţia cu obiectul, este lăsată, în mod necesar, mai mult pe seama inconştientului. Din aceasta stare de fapt rezulta consecinţe notabile.

137. Atitudinea conştient abstractizanta care, potrivit cu idealul ei, face din fiecare trăire o experienţa, iar din experienţă o lege, duce la o anume limitare şi sărăcire, caracteristice introvertitului.

<Nota 26> Cf. discursul lui Iulian despre mama zeilor. </Nota 26>

Schiller le-a simţit limpede în relaţiile sale cu Goethe, căci el a perceput natura mai extravertită a lui Goethe ca opunându-i-se în chip obiectiv.*27 Goethe afirma semnificativ despre sine însuşi: „Eu sunt în calitate de ins contemplativ un realist încarnat, în aşa fel încât în legătura cu toate lucrurile care mi se înfăţişează nu sunt în stare să-mi doresc nici mai multe, nici mai puţine, şi nu fac nici o diferenţă între obiecte decât aceea ca unele mă interesează, iar altele nu."*28 Despre influenţa lui Schiller asupra sa,

Goethe afirma în mod caracteristic: ,,Dacă v-am slujit drept reprezentant al unor obiecte, dumneavoastră, în schimb, m-aţi îndreptat de la observarea prea severă a lucrurilor exterioare şi a raporturilor dintre ele către mine însumi, *m-ai* învăţat să privesc cu mai multa echitate multilateralitatea omului lăuntric" etc.*29. La rându-i, Schiller a descoperit în Goethe o completare, repetat subliniata, sau o desăvârşire a propriei fiinţe, şi a simţit diferenţa între ei doi, pe care a caracterizat-o astfel: ,,Nu aşteptaţi de la mine o mare bogăţie materiala de idei; este ceea ce eu găsesc la dumneavoastră. Nevoia şi aspiraţia mea este să fac mult din puţin, iar dacă ar fi să cunoaşteţi mai îndeaproape sărăcia mea în ceea ce se cheamă cunoştinţe dobândite, veţi fi probabil de acord ca în unele privinţe lucrul acesta mi-a şi izbutit. Cercul meu de idei fund mai mic, îl parcurg tocmai de aceea mai repede şi mai des, şi pot tocmai de aceea să-mi folosesc mai bine bunurile şi să produc, prin forma, varietatea care îi lipseşte conţinutului. Dumneavoastră va străduiţi să vă simplificaţi lumea vastă de idei, eu caut varietate pentru micile mele posesiuni. Dumneavoastră aveţi de guvernat peste o împărăţie, eu doar peste o familie ceva mai numeroasă de concepte pe care tare mult aş dori să o lărgesc, transformând-o într-o lume mica."*30

<Nota 27> Scrisoare către Goethe, din 5 ianuarie 1798. </Nota 27>

<Nota 28> Scrisoare către Schiller, din 27 aprilie 1798. <Nota 28>

<Nota 29> Scrisoare către Schiller, din 6 ianuarie 1798. <Nota 29>

<Nota 30> Scrisoare către Goethe, din 31 august 1794. <Nota 30>

138. Lăsând deoparte anumite complexe de inferioritate caracteristice introvertitului şi socotind faptul că ,,lumea vasta de idei" este mai puţin guvernată de extravertit, ci

mai degrabă el însuşi îi este supus ei, prezentarea lui Schiller ne oferă o imagine exacta a acelei sărăcii care obişnuieşte să se dezvolte ca urmare a unei atitudini esenţialmente abstractizante.

139.O altă consecinţă ce rezulta din aceasta atitudine a conştiinţei, care se va dovedi importanta pe parcursul desfăşurării cercetării noastre, este împrejurarea ca inconştientul dezvolta într-un astfel de caz o atitudine compensatorie. Cu cât abstractizarea conştienta limitează mai mult relaţia cu obiectul prin abundenţa de ,,experienţe" şi de "legi" pe care le creează, cu atât apare mai mult în inconştient o dorinţa de obiect care se manifesta, finalmente, în conştiinţa ca *o fixate senzorială obsedantă pe obiect. În* locul unei relaţii *afective* cu obiectul absent, respectiv refulat prin abstractizare, avem aici a face cu o relaţie senzorială. De aceea, dupa Schiller, *simţurile* şi nu *sentimentele sunt* acelea care duc, fapt semnificativ, la divinitate. Eul său se slujeşte de gândire, dar afectanţă, sentimentele sale se slujesc de senzorialitate. Dupa Schiller deci conflictul se desfasoara intre spiritualitate ca gindire şi senzorialitate ca sentiment sau ca afectanţ a. La extravertit, lucrurile stau invers: relajia sa cu obiectul este dezvoltata, dar lumea sa de idei este senzoriala, concreta şi personală.

140. Simţirea senzorială sau, mai bine zis, simţirea aflată sub condiţia senzorialităţii este *colectivă,* adică ea creează o relaţionare sau afectanţă care îl transpun pe om, totodată, în starea de „participare mistică", deci în condiţia unei identităţi parţiale cu obiectul perceput. Aceasta identitate se manifestă în dependenţa forţată de obiectul perceput şi ea duce din nou, pe calea unui *circulus vitiosus,* la o intensificare a abstracţiunii, destinata anume să suprime relaţia supărătoare şi constrângerea rezultată. Schiller a recunoscut această particularitate a simţirii senzoriale: „Atâta timp cât el [introvertitul] doar simte, doar doreşte şi acţionează din simpla lăcomie, *el nu e nimic altceva decât lume*."[31] Dar de vreme ce introvertitul nu poate să

abstractizeze la nesfârşit spre a scăpa de afectanţ , el se vede în cele din urma obligat să modeleze exteriorul.

<Nota 31> *Ober die dsthetische Erziehung des Menschen,* Scrisoarea a 11-a. </Nota 31>

„Spre a nu fi doar lume, spune Schiller[32], el trebuie să confere formă materiei, să exteriorizeze tot ceea ce e interior şi să dea formă la tot ceea ce e exterior. Ambele sarcini, gândite în desăvârşirea lor supremă, conduc înapoi la noţiunea de divinitate de la care am pornit."

141. Acest context este semnificativ. Presupunând ca obiectul simţit senzorial este un om, va accepta oare acesta o atare procedura? Cu alte cuvinte, se va lăsa el modelat ca şi cum cel aflat în relaţie cu el ar fi creatorul sau? A se juca de-a Dumnezeu în mic este doar vocaţia omului, dar în definitiv şi lucrurile neînsufleţite au un drept divin asupra propriei lor existenţe, iar lumea nu mai era de mult un haos în clipa în care primele maimuţe antropomorfe au început să ascută pietre. Ar fi problematic daca fiecare introvertit şi-ar exterioriza lumea limitată de concepte şi ar voi să modeleze lumea exterioara după ea, ceea ce, de fapt, se şi întâmplă în fiecare zi, dar omul suferă – şi pe buna dreptate – de aceasta asemănare cu Dumnezeu. Pentru extravertit, formula ar suna: ,,A interioriza tot ceea ce e exterior şi a da forma la tot ceea ce e interior." După cum am văzut mai sus, aceasta reacţie i-a fost provocata lui Goethe de Schiller. În atare ordine de idei, Goethe ne oferă o admirabilă paralelă; el îi scrie lui Schiller: ,,În schimb, eu sunt în orice fel de activitate aproape – aş zice – un perfect *idealist: nu mă interesează defel obiectele, ci pretind ca totul să se potrivească reprezentărilor mele"* (27 aprilie 1798). Ceea ce înseamnă că atunci când extravertitul gândeşte, lucrurile se petrec la fel de autocrat ca atunci când introvertitul acţionează în afara*33. Aceasta formulă poate deci pretinde valabilitate acolo unde este atinsă o condiţie aproape perfectă, şi anume, în cazul introvertitului, când se ajunge la o lume de concepte atât de bogata, de elastică şi de

expresivă, încât obiectul nu mai e constrâns să intre într-un pat al lui Procust; iar în cazul extravertitului, când se ajunge la o cunoaştere şi la o luare în considerare atât de deplină a obiectului, încât din acesta nu mai poate să apară nici o deformare caricaturală în clipa în care gândim împreuna cu el.

<Nota 32> *Loc. cit. </Nota 32>*

<Nota 33> Vreau să subliniez faptul că toate observaţiile despre extravertit şi introvertit pe care le-am făcut în acest capitol sunt valabile numai pentru tipurile discutate aici, respectiv pentru tipul simţirii intuitive, extravertite, reprezentat de Goethe şi pentru tipul gândirii intuitive, introvertite, reprezentat de Schiller. </Nota 33>

Vedem deci că Schiller îşi bazează formula pe tot ceea ce poate fi mai nobil, adresând astfel dezvoltării psihologice a individului pretenţii aproape exorbitante – presupunând ca îşi reprezintă, în toate elementele alcătuitoare, sensul propriei sale formule.

142. Oricum, un lucru este clar, şi anume faptul că formula ,,a exterioriza tot ceea ce e interior şi a da forma la tot ce e exterior" constituie idealul atitudinii conştiente a introvertitului. Ea se întemeiază, pe de-o parte, pe presupunerea că exista o dimensiune ideala a lumii interioare de concepte, a principiului formal, iar, pe de alta parte, pe o capacitate ideală de utilizare a principiului senzorial care, în acest caz, nu mai apare ca afectanţă, ci ca o potenţă activă. Atâta timp cât omul este ,,senzorial", el nu e ,,nimic decât lume", pentru ,,a nu fi doar lume, el trebuie să confere forma materiei". Avem aici a face cu răsturnarea principiului senzorial pasiv. Totuşi cum poate să aibă loc o astfel de răsturnare? Tocmai aceasta e problema. E greu de admis că omul poate să confere lumii sale conceptuale acea extraordinară dimensiune care ar face ca lumea materială să capete o formă convenabilă şi care ar transforma totodată afectanţa, senzorialitatea, dintr-o stare pasivă într-

una activa, situata la înălţimea lumii sale de idei. Pe undeva, omul trebuie pus în relaţie, trebuie cumva *supus,* altminteri el ar fi cu adevărat asemenea lui Dumnezeu. Caz în care Schiller ar fi obligat să admită violentarea obiectului şi să acorde drept nelimitat de existenţa funcţiei arhaice valoric inferioare. Aşa a procedat mai târziu, cel puţin teoretic, Nietzsche. Atare presupunere însă nu este valabila pentru Schiller, întrucât, din câte ştiu, el nu s-a exprimat explicit niciodată în aceasta privinţă. Formula lui are mai degrabă un caracter total naiv şi idealist care se acorda bine cu spiritul vremii sale, neafectată de neîncrederea adâncă în fiinţa umană şi în adevărul uman, precum a fost epoca criticismului psihologic, inaugurata ulterior de Nietzsche.

143. Formula lui Schiller s-ar putea înfăptui doar prin aplicarea unui punct de vedere în forţă, lipsit de scrupule, nepăsător la dreptatea şi echitatea faţă de obiect, dezinteresat de propria competenţă. Numai într-un astfel de caz, pe care Schiller, în mod sigur, nu l-a avut în vedere, funcţia valoric inferioară ar putea participa la viaţă. Iată cum elementele arhaice, naive şi inconştiente, învăluite încă în strălucirea cuvintelor mari şi a gesturilor frumoase, au izbutit să se impună şi să ne ajute să creăm ,,cultura" pe care o avem astăzi, dar în legătură cu esenţa căreia omenirea este acum parţial dezbinată. Instinctul arhaic al puterii, ascuns până atunci în spatele gesturilor culturale, s-a ridicat în zilele noastre la suprafaţa şi a demonstrat, fără putinţă de tăgadă, ca „suntem mai departe barbari". Nu trebuie să uitam că aşa cum, datorită punctului ei de vedere înalt şi absolut, atitudinea conştientă se poate mândri cu o anumită asemănare cu divinitatea, tot astfel se poate dezvolta şi o atitudine inconştientă a cărei asemănare cu divinitatea este orientata în jos, respectiv către o divinitate arhaica, de natura senzuală şi violenta. Enantiodromia lui Heraclit este preocupata de venirea unui timp în care şi acest *dens absconditus* va ieşi la suprafaţă şi îl va nimici pe dumnezeul idealurilor noastre. S-ar zice că la finele veacului al XVIII-lea oamenii nu îşi dădeau bine seama de ceea ce se petrecea la Paris, stăruind într-o atitudine estetică, exaltată

sau ludică, fără îndoială spre a se preface că nu văd abisurile fiinţei

,,Dar cumplit e jos, acolo
Omul să nu-i încerce pe zei,
Sa nu poftească nicicând a privi
Ce-acoperă ei, milostivi, cu noapte şi groaza."
(Schiller, *Scufundătorul)*

144. Pe vremea lui Schiller nu sosise încă momentul confruntării cu lumea de jos. Lăuntric, Nietzsche era mult mai aproape de ea, convins fiind că ne îndreptam către o epoca de mari bătălii. De aceea, în calitate de unic discipol autentic al lui Schopenhauer, el a smuls valul naivităţii şi ne-a revelat în *Zarathustra* ceva din ceea ce era sortit să fie cuprinsul viu al unor vremuri viitoare.

b) Despre instinctele fundamentale

145. În Scrisoarea a 12-a, Schiller se confrunta cu problema celor două instincte fundamentale cărora le consacra o descriere completă. Instinctul ,,senzorial" se ocupă de ,,aşezarea omului în limitele timpului şi de transformarea lui în materie". El reclama ,,schimbarea pentru ca timpul să aibă un conţinut. Această stare a timpului doar plin se numeşte senzaţie."*34 ,,Omul nu este în aceasta stare decât o unitate de mărimi, un moment plin al timpului – sau mai degrabă nu este *el,* căci personalitatea îi este anulată atâta vreme cât îl stăpâneşte senzaţia iar timpul îl târăşte după sine." ,,Prin legături indestructibile, el (instinctul) încătuşează spiritul care aspiră să se înalţe dincolo de lumea simţurilor şi cheamă abstracţia, din foarte liberele ei peregrinări prin infinit, înapoi în hotarele prezentului."*35

146. Este absolut caracteristic pentru psihologia lui Schiller faptul că el considera ,,senzaţie", şi nu, bunăoară, dorinţa senzoriala activă, manifestarea acestui instinct. Ceea ce dovedeşte că pentru el, senzorialitatea are caracter *reactiv,* de afectanţă, trăsătura semnificativa pentru introvertit. Un extravertit ar scoate în relief mai întâi caracterul *dorinţei.* Mai departe, caracteristic e faptul că acest instinct reclama

schimbare. Ideea pretinde imuabilitate şi eternitate. Cel care se afla sub primatul ideii aspira la statornicie, de unde şi faptul că tot ceea ce tinde spre schimbare se afla de partea opusă, în cazul lui Schiller, de partea sentimentului şi a senzaţiei, care, potrivit regulii, sunt contopite ca fiind insuficient dezvoltate. Schiller nu distinge îndeajuns între sentiment şi senzaţie, după cum reiese din următorul pasaj: „Sentimentul poate doar sa spună: aceasta e adevărat pentru acest subiect în acest moment, iar în alt moment, poate sa apară un alt subiect şi să ia înapoi afirmaţia senzaţiei momentane" *(loc. cit.).*

<Nota 34> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 12-a. </Nota 34>

<Nota 35> *Loc. cit. </Nota35>*

147. Acest citat arată că, pentru Schiller, senzaţie şi sentiment coincid şi în uzul limbii. Se vede că el evaluează şi diferenţiază insuficient sentimentul de senzaţie. Simţirea diferenţiată poate constata şi *valori generate,* nu doar cazuistice. Dar este adevărat ca *senzaţia afectivă* a tipului de gândire introvertita este, din cauza caracterului ei pasiv şi reactiv, de natura doar cazuistică, deoarece ea nu se poate niciodată ridica, dincolo de cazul particular care a produs-o, la compararea abstracta a tuturor cazurilor, operaţie ce revine pentru tipul gândirii introvertite funcţiei gândirii, şi nu funcţiei simţirii. Contrariul se produce la tipul simţirii introvertite, la care sentimentul dobândeşte caracter abstract şi general şi el poate de aceea identifica valori generale şi durabile.

148. Din descrierea lui Schiller mai rezultă ca senzaţia afectivă (prin care denumesc tocmai amestecul caracteristic de sentiment şi senzaţie în cazul tipului gândirii introvertite) este acea funcţie cu care eul nu se consideră identic. Ea asumă caracterul unei împotriviri, al unui *ce* străin, care ,,anulează" personalitatea, o târăşte după sine, care îl situează pe om în afara sa, îl înstrăinează de el însuşi. De aceea Schiller o compară cu *afectul* care îl face

pe om „să-şi iasă din sine"*36. Revenirea la luciditate ,,este numită la fel de corect *a intra în sine*37,* adică a se întoarce în propriul eu, a-şi restaura persoana". De aici rezultă fără echivoc că, pentru Schiller, senzaţia afectivă nu pare să aparţină persoanei, ci este mai mult sau mai puţin o împrejurare auxiliară supărătoare, căreia ocazional „I se opune biruitor o voinţă ferma". În ce-l priveşte pe extravertit, s-ar zice că tocmai acest aspect constituie fiinţa lui propriu-zisă şi că el este cu adevărat el însuşi, atunci când este afectat de obiect; ceea ce putem înţelege, dacă avem în vedere ca pentru el relaţia cu obiectul este funcţia diferenţiată de mare valoare, căreia i se opun, în aceeaşi măsura în care sunt indispensabile introvertitului, gândirea abstracta şi simţirea. Gândirea tipului simţirii extravertite este tot atât de afectata de prejudecată senzorialităţii pe cât este şi simţirea tipului gândirii introvertite. Pentru amândoi, ea este limitare" extremă la materialitate şi cazuistică. şi trăirea obiectului cunoaşte „foarte libere peregrinări prin infinit", nu doar abstracţia, ca la Schiller.

<Nota 36> Adică „extravertit". </Nota 36>

<Nota 37> Adică „introvertit". </Nota 37>

149. Excluzând senzorialitatea de la conceptul şi domeniul persoanei, Schiller poate să afirme că persoana este ,,unitatea absoluta şi indivizibila" care ,,nu poate fi niciodată în contradicţie cu sine însăşi". Aceasta unitate este un deziderat al intelectului care ar dori să-şi menţină subiectul într-o ideala integritate, motiv pentru care, în calitate de funcţie superioara, el exclude funcţia senzorialităţii care îi apare inferioară. Rezultatul este o mutilare a fiinţei umane, cauza şi origine a demersului întreprins de Schiller.

150. Deoarece sentimentul are pentru Schiller calitatea senzaţiei afective, fiind drept urmare de natura doar cazuistică, evaluarea maximă, veritabilă valoare eterna, este, fireşte, acordată gândului modelator, numit de Schiller

,,instinctul formei"*38: ,,Dar în clipa în care gândul declară: aşa este, *el decide de-a pururi şi în veci,* iar valabilitatea enunţului său este garantată de *personalitatea* însăşi, care sfidează orice schimbare."*39 Trebuie să ne întrebam însă: oare sensul şi valoarea personalităţii stau într-adevăr numai în statornicie? Nu tot la fel sunt şi transformarea, devenirea, evoluţia? Nu reprezintă ele valori chiar mai înalte decât simpla ,,sfidare" a schimbarii?*40

151. „Acolo deci unde domina instinctul formei şi obiectul pur lucrează în noi, se produce o maxima dilatare a fiinţei, acolo dispar toate limitele, acolo omul s-a ridicat de la o unitate de mărimi, la care îl mărginea simţul sărăcăcios, la o unitate de idei care cuprinde în sine întregul imperiu al fenomenelor." ,,Noi nu mai suntem indivizi, ci specie; judecata tuturor spiritelor este exprimată prin judecata noastră, alegerea tuturor inimilor este reprezentata prin fapta noastră."

152. E în afara de discuţie ca gândirea introvertitului aspira către acest hyperion, păcat numai că unitatea de idei este idealul unei clase de oameni limitate ca număr.

<Nota 38> ,,Instinctul formei" se suprapune la Schiller cu ,,forţa de gândire", cf. Scrisoarea s 13-a. </Nota 38>

<Nota 39> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 12-a. </Nota 39

<Nota 40> Mai departe, Schiller însuşi critică acest punct. </Nota 40>

Gândirea este doar o funcţie care, în condiţii de deplină dezvoltare şi de supunere exclusivă la propriile ei legi, ridică, firesc, pretenţii la generalitate. De aceea doar o parte a lumii poate fi sesizata prin gândire, o altă parte doar prin sentiment, o alta doar prin senzaţie etc. De aceea exista şi diferite funcţii psihice, căci sistemul psihic poate fi înţeles biologic doar ca sistem de adaptare, aşa cum exista probabil ochi pentru că există lumina. Oricum, gândirea nu

poate avea decât importanţa unei treimi sau a unei pătrimi, deşi în propria sfera ea este valabilă în exclusivitate, tot aşa după cum vederea este funcţia exclusiv valabilă pentru receptarea vibraţiilor luminoase iar auzul pentru aceea a vibraţiilor sonore. Cel care aşază ,,unitatea ideilor" prea sus şi îşi simte senzaţia afectivă ca pe un pol opus al personalităţi sale poate fi asemuit cu un om care are, ce-i drept, ochi buni, dar este complet surd şi inestetic.

153. ,,Nu mai suntem indivizi, ci specie"; fireşte, daca ne identificam cu gândirea, în genere cu o *singura* funcţie în exclusivitate, atunci suntem fiinţe colective, de valoare generală, dar cu desăvârşire străine de noi înşine. Exceptând acest sfert de psihic, celelalte trei sferturi se afla în umbră, refulate şi sub-apreciate. ,,Est-ce la nature qui porte ainsi les hommes şi loin d'eux-memes?"* (,,Natura este oare aceea care îi duce astfel pe oameni atât de departe de ei înşişi?" (n. f.) – este o întrebare pe care ne-o putem pune aici împreuna cu Rousseau. Nu în primul rând natura, ci propria noastră psihologie supraevaluează în chip barbar una din funcţii, lăsându-se târâtă de ea. Acest impetus este oricum o bucată de natură, anume acea energie instinctivă, neîmblânzită, care sperie tipul diferenţiat, atunci când ,,din întâmplare" se manifesta, nu în funcţia ideală, unde este lăudată şi venerată ca entuziasm divin, ci în funcţia valoric inferioară, aşa cum afirma desluşit Schiller: ,,Dar transformarea va târî după ea individualitatea şi nevoia ta din clipa de faţă şi va face cândva, din ceea ce doreşti acum înflăcărat, obiectul tău de dezgust."*41

<Nota 41> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 12-a. </Nota 41>

154. Indiferent dacă ceea ce e neîmblânzit, fără măsură şi disproporţionat se manifestă sub forma senzorialităţii – în *abiectissimo loco* – sau sub forma supraevaluării şi zeificării funcţiei extrem diferenţiate, avem în esenţă de-a face cu acelaşi lucru, anume cu *barbarie.* Fapt care scapă însă

observaţiei atâta timp cât suntem hipnotizaţi de *obiectul* faptei şi trecem cu vederea pe cum-ul acţiunii.

155. A fi identici cu o funcţie diferenţiată înseamnă a fi colectivi, oricum însa nu *colectiv identici* ca primitivii, ci *colectiv adaptaţi:* ,,judecata tuturor spiritelor se exprima prin judecata noastră", doar în situaţia în care noi gândim şi vorbim exact aşa cum o aşteaptă de la noi cei a căror gândire este diferenţiată şi adaptată în aceeaşi măsură ca şi a noastră. şi ,,opţiunea tuturor inimilor este reprezentată de fapta noastră", în măsura în care noi gândim şi acţionăm aşa cum doresc toţi să gândim şi sa acţionăm. Toţi cred că cel mai bun lucru şi cel mai vrednic de năzuinţă este de a ajunge pe cât mai mult posibil la o identificare cu funcţia diferenţiată, căci aceasta aduce cele mai evidente avantaje sociale; laturile mai puţin dezvoltate ale omului însă, care alcătuiesc uneori o bună parte din individualitatea sa, produc cele mai mari dezavantaje. ,,De îndată ce se afirma", scrie Schiller, ,,un antagonism iniţial, prin urmare necesar, între cele doua instincte, nu exista, fireşte, alt mijloc de a păstra unitatea omului decât acela de a *supune necondiţionat* instinctul senzorial instinctului raţional. Din aceasta însă poate să rezulte doar monotonie, şi nu armonie, omul rămânând mai departe veşnic divizat."*42 ,,Deoarece este greu să ne păstram fidelitatea faţă de principii în condiţii de vivacitate a sentimentului, recurgem la calea mai comodă *de a pune caracterul la adăpost prin împietrirea sentimentelor;* căci, fireşte, este infinit mai uşor a fi lăsaţi în pace de un adversar dezarmat decât a stăpâni un duşman curajos şi robust. În aceasta operaţie constă în bună măsură ceea ce se cheamă a forma un om; şi anume, în sensul bun al cuvântului, respectiv în accepţia omului nu doar exterior, ci şi interior. Un om astfel format va fi, evident, apărat de pericolul de a deveni o natură grosolană şi de a apărea ca atare, el va fi insa, totodată, înarmat cu principii împotriva tuturor senzaţiilor naturii şi va fi tot atât de puţin accesibil umanităţii din afară cât şi celei dinăuntru."*43

<Nota 42> *Loc. cit.,* nota din Scrisoarea a 13-a. </Nota 42>

<Nota 43> *Loc. cit. </Nota 43>*

156. Îi este şi lui Schiller cunoscut faptul că cele doua funcţii, gândirea şi afectanţa (senzaţia afectivă), se pot *substitui reciproc* (ceea ce se întâmplă, cum am văzut, atunci când una din funcţii este preferată). ,,E1 poate să pună intensitatea reclamată de forţa activă pe seama forţei pasive (afectanţa), să impieteze asupra instinctului formei prin instinctul materiei şi să transforme facultatea receptoare în facultate determinantă. El poate să *repartizeze* forţei active (gândirii pozitive) *extensia* care se cuvine forţei pasive, să impieteze asupra instinctului materiei prin instinctul hranei şi să substituie facultăţii receptoare facultatea determinanta. În primul caz el nu va fi niciodată el însuşi, în al doilea caz el nu va fi niciodată altceva decât el insusi."*44

157. În acest pasaj sunt cuprinse multe din ideile pe care le-am expus mai sus. Daca forţa gândirii pozitive se scurge către senzaţia afectiva, ceea ce ar coincide cu o răsturnare a tipului introvertit, atunci calităţile senzaţiei afective nediferenţiate, arhaice, devin predominante, adică individul cade într-o forma extremă de raportare, într-o identificare cu obiectul simţit. Aceasta stare corespunde unei aşa-numite *extraversii valoric inferioare,* adică unei extraversii care îl desprinde pe om, ca să spun aşa, total de eul sau şi îl absoarbe în legături şi identităţi colective, de natură arhaică. El nu mai este atunci ,,el însuşi", ci este simpla raportare, identic cu obiectul sau şi de aceea fără reazem. Introvertitul simte instinctiv o maxima rezistenţă împotriva acestei stări, ceea ce însa nu îl împiedică să cadă, adesea inconştient, în ea. O astfel de stare nu este în nici un caz de confundat cu extraversia unui tip extravertit, deşi introvertitul este întotdeauna înclinat să facă o atare confuzie şi să manifeste pentru aceasta extraversie acelaşi dispreţ pe care îl nutreşte, de fapt, mereu pentru propria sa relaţie.*45

< Nota 44> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 13-a. </Nota 44>

<Nota 45> Aş vrea sş observ aici, spre evitarea unor confuzii, că acest dispreţ nu se referă, de regulă, la obiect, ci la relaţia cu el. </Nota 45>

Invers, cel de al doilea caz reprezintă descrierea pură a tipului gândirii introvertite care se condamnă la sterilitate suprimându-şi senzaţia afectivă valoric inferioara, adică se situează într-o stare în care ,,el este tot atât de puţin accesibil umanităţii din afară cât şi celei dinăuntru."

158. Este limpede că Schiller are aici mereu în vedere tipul introvertit. Extravertitul al cărui eu se află nu în gândire, ci în relaţia afectivă cu obiectul se găseşte pe sine tocmai prin obiect, în vreme ce introvertitul se pierde prin el. Când introverteşte, extravertitul stabileşte însă o raportare valoric inferioara la idei colective, o identificare cu o gândire colectivă de natură arhaică, concretă, pe care am putea-o numi *reprezentare senzorială, în* această funcţie valoric inferioară, extravertitul se pierde pe sine, după cum introvertitul se pierde în extraversia sa; drept urmare, extravertitul are aceeaşi aversiune, aceeaşi spaimă sau acelaşi dispreţ pentru introversie ca şi introvertitul pentru extraversie.

159. Schiller resimte opoziţia între cele două mecanisme, în cazul sau dintre senzaţie şi gândire sau, după cum spune el însuşi, dintre ,,materie şi formă", dintre ,,pasivitate şi activitate" (afectanţă şi gândire*46) ca fiind *de neîmpăcat.* ,,Distanţa dintre senzaţie şi gândire" este ,,infinită" şi ea nu poate fi de ,,absolut nimic mediata". Cele două ,,stări se opun reciproc şi ele nu pot niciodată să se contopească."*47. Dar aceste doua instincte vor să existe, iar ca ,,energii", aşa cum le concepe Schiller într-un mod foarte modern, ele tind către ,,relaxare"*48 şi au nevoie de ea. ,,Instinctul materiei, ca şi instinctul formei îşi iau în serios exigenţele, pentru ca în ce priveşte cunoaşterea, unul

se referă la *realitatea,* celălalt la *necesitatea* lucrurilor."*49 ,,Relaxarea instinctului senzorial nu trebuie să fie nicicum efectul unei neputinţe fizice sau al unei apatii a senzaţiei care merită întotdeauna doar dispreţ; ea trebuie să fie un act al libertăţii, o activitate a persoanei, care, prin intensitatea ei morală, o moderează pe cea senzuală. [...] Simţurile pot să piardă doar în favoarea spiritului."*50.

<Nota 46> În opoziţie cu gândirea *reactivă,* tratată mai sus. </Nota 46>

<Nota 47> Fr. Schiller, loc. *cit.,* Scrisoarea a 18-a. </Nota>

<Nota 48> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 13-a. </Nota48>

<Nota 49> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 15-a. </Nota 49>

<Nota 50> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 13-a. </Nota 50>

Rezultă de aici că spiritul poate să piardă doar în favoarea simţurilor. Schiller nu o spune direct, dar o are în vedere, atunci când afirmă: ,,Acea relaxare a instinctului formei nu trebuie să fie efectul nici al unei neputinţe a spiritului şi nici al unei indolenţe a forţei de gândire şi de voinţă, care ar înjosi omenirea. Ea trebuie să aibă drept izvor lăudabil abundenţa senzaţiilor; senzorialitatea însăşi trebuie să-şi afirme cu forţa victorioasă domeniul şi să se opună violenţei pe care spiritul, prin activitatea lui cotropitoare, ar dori bucuros să i-o impuna."*51

160. Aceste cuvinte exprimă recunoaşterea egalităţii dintre drepturile „senzorialităţii" şi cele ale spiritualităţii. Schiller acordă deci senzaţiei dreptul la proprie existenţă. Vedem totodată în acest pasaj o aluzie la o idee mai profundă, anume la ideea unei ,,acţiuni reciproce" a celor doua instincte, a unei comunităţi de interese sau *simbioze,* cum am spune noi într-un spirit mai modern, în care produsul de descompunere al unei activităţi ar fi substanţa nutritivă a celeilalte. Schiller afirma că ,,acţiunea reciprocă a celor

doua instincte constă în faptul că eficienţa unuia î*ntemeiază şi* totodată *limitează* eficienţa celuilalt şi că fiecare din ele ajunge la cea mai înaltă manifestare de sine prin calitatea celuilalt de a fi activ". Corespunzător acestei idei, opoziţia lor nu s-ar cuveni suprimată ci, dimpotrivă, considerată utilă şi stimulatoare pentru viaţă, trebuind să fie păstrată şi susţinută. Aceasta pretenţie se îndreaptă împotriva predominanţei unei funcţii diferenţiate şi socialmente valoroase, căci ea este aceea care, în primul rând, reprimă şi absoarbe funcţiile valoric inferioare. Ceea ce ar fi ca un fel de revolta a sclavilor împotriva idealului eroic care ne obligă să le *sacrificăm pe toate celelalte* uneia singure. Dacă se renunţa la acest principiu care, după cum se ştie, a fost dezvoltat într-o măsura deosebit de mare de creştinism, în vederea spiritualizării omului, iar apoi a fost foarte eficient utilizat pentru reducerea acestuia la materialitate, se eliberează, desigur, funcţiile valoric inferioare care pretind, pe drept sau pe nedrept, aceeaşi recunoaştere ca şi aceea care îi revine funcţiei diferenţiate.

<Nota 51> *Loc. cit. </Nota 51>*

Prin aceasta se manifestă desluşit, în cazul gândirii introvertite, opoziţia totala între senzorialitate şi spiritualitate. Opoziţia totală duce, aşa cum spune şi Schiller, la o limitare reciprocă, ceea ce echivalează psihologic cu o abolire a principiului puterii, respectiv cu renunţarea la valabilitatea generală prin intermediul unei funcţii colective, diferenţiată şi general adaptata.

161. Rezultă de aici, fără doar şi poate, *individualismul,* respectiv necesitatea unei recunoaşteri a individualităţii, a recunoaşterii omului, aşa cum *este* el. Dar să vedem cum încearcă Schiller să rezolve problema! „Acest raport reciproc al celor doua instincte este doar o sarcina a raţiunii, pe care omul este în stare s-o rezolve numai împlinindu-şi existenţa. Este în sensul cel mai propriu al cuvântului ideea umanităţii sale, deci un infinit de care, în cursul timpului, el se poate tot mai mult apropia, fără a

izbuti să-1 atingă vreodata."*52 Se vede de aici că Schiller este unilateral condiţional de tipul său, altminteri nu i-ar fi venit ideea să considere acţiunea reciprocă a celor doua instincte drept o ,,sarcina a raţiunii", căci pe cale raţionala contrariile nu pot fi împăcate – *tertium non datur* – , de aceea se şi numesc contrarii. Doar daca prin raţiune Schiller nu înţelege altceva decât *ratio,* bunăoară o facultate mai înalta, aproape mistica. Contrariile se pot practic împăca doar prin compromis, sau pe cale *iraţională,* atunci când între ele apare un *novum,* care pe de-o parte este diferit de fiecare din ele, pe de altă parte, este totuşi apt să le absoarbă în egală măsură energiile, ca expresie a amândurora şi a nici unuia. Acest lucru nu poate fi conceput, ci doar creat de viaţă. Aceasta din urma privinţă o are într-adevăr în vedere Schiller, aşa cum rezulta din următoarea frază: „Dacă ar exista situaţii în care el (omul) ar face concomitent această dublă experienţă, respectiv ar avea conştiinţa libertăţii şi totodată sentimentul existenţei sale, în care s-ar simţi materie şi concomitent ar învăţa să se cunoască pe sine ca spirit, ar beneficia în aceste cazuri, şi absolut numai în ele, de o intuiţie deplină a propriei sale umanităţi, iar obiectul care i-ar procura-o i-ar sluji de simbol al menirii sale împlinite."*53

<Nota 52> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 14-a. </Nota 52>

< Nota 53> *Loc. cit. </Nota 53>*

162. Dacă omul ar fi deci în stare să-şi trăiască simultan ambele forţe sau instincte, adică să simtă gândind şi să gândească simţind, ar lua naştere în el, din trăirea lui (ceea ce Schiller numeşte obiect), un *simbol* care ar exprima menirea lui realizată, adică drumul în lungul căruia se împacă Da cu Nu. Înainte de a ne apropia de psihologia acestei idei, să vedem cum consideră Schiller esenţa şi apariţia acestui simbol: „ Obiectul instinctului senzorial [...] se numeşte viaţă în accepţia cea mai larga; o noţiune care semnifică întreaga existenţă materială şi orice prezenţă nemijlocita în simţuri. Obiectul instinctului formei [...] se

numeşte formă *(Gestalt)* [...], o noţiune care cuprinde toate calităţile formale ale lucrurilor şi toate relaţiile acestora cu forţele gândirii." Obiectul funcţiei mediatoare se numeşte, după Schiller, ,,forma vie", care ar fi tocmai simbolul unificator al contrariilor, ,,o noţiune care desemnează toate calităţile estetice ale fenomenelor şi, într-un cuvânt, ceea ce se numeşte într-un sens foarte larg frumuseje"*54. Simbolul presupune însa o funcţie care creează atât simboluri, cât şi o altă funcţie care înţelege simbolurile. Căci aceasta din urma nu este inclusă în creaţia simbolului, ci este, dimpotrivă, o funcţie pentru sine care ar putea fi numita gândire sau înţelegere simbolică. Esenţa simbolului constă în aceea că el nu reprezintă un conţinut pe de-a-ntregul inteligibil, ci sugerează doar intuitiv sensul pozitiv al acestuia. Crearea unui simbol nu este un proces raţional căci acesta nu ar putea să producă o imagine cu un conţinut în esenţă incognoscibil. Înţelegerea simbolului pretinde o anumită intuiţie care să recunoască aproximativ înţelesul simbolului creat şi să-l încorporeze conştiinţei.

163. Această funcţie, socotită de Schiller un al treilea instinct şi numită de el *instinct ludic,* nu este asemănătoare nici uneia din cele doua funcţii, dar se află între ele şi satisface exigenţele ambelor esenţe, presupunând anume (ceea ce Schiller nu menţionează) ca senzaţia şi gândirea ar fi funcţiile *serioase.*

<Nota 54> *Loc. cit. </Nota 54>*

Dar nu puţini sunt aceia la care nici senzaţia, nici gândirea nu sunt pe de-a-ntregul serioase; la aceştia, nu jocul, ci seriozitatea ar trebui să fie la mijloc. Cu toate că Schiller neagă în alta parte*55 existenţa unui al treilea instinct fundamental, cu rol mediator, admitem totuşi că deşi concluzia lui este întrucâtva defectuoasă, intuiţia lui este cu atât mai corectă. Căci, într-adevăr, între contrarii se află ceva care în cazul tipului pur diferenţiat este invizibil. La introvertit, el constă în ceea ce am numit senzaţie afectivă. Din cauza refulării relative, funcţia valoric inferioară este

doar în parte ataşată de conştient, în parte se leagă de inconştient. Funcţia diferenţiată este adaptată cât mai mult posibil realităţii exterioare, ea este de fapt o funcţie a realului şi de aceea din ea se exclude, pe cât posibil, elementul fantastic. Acesta este asociat cu funcţiile valoric inferioare, în acelaşi fel reprimate. De aceea, senzaţia introvertitului, de obicei afectivă, este intens colorată de fantezie inconştientă. Cel de-al treilea element în care se întâlnesc contrariile este *activitatea fanteziei,* pe de o parte creatoare, pe de alta receptoare. Aceasta funcţie este numita de Schiller instinct ludic, expresie care cuprinde mai mult decât spune. Schiller exclamă: ,,Căci spre a spune o dată desluşit, omul se joaca doar atunci când este om în deplina accepţie a cuvântului, şi este pe de-a-ntregul om doar atunci când se joacă." Obiectul instinctului ludic este pentru el frumuseţea. ,,Omul trebuie doar să se joace cu frumuseţea şi el trebuie să se joace doar cu frumuseţea."*56

164. Schiller era de fapt conştient de ceea ce ar putea să însemne situarea ,,instinctului ludic" pe locul cel mai de sus. Cum am văzut, suspendarea refulării produce un soc al contrariilor şi o nivelare care se sfârşeşte cu o depreciere a valorilor până atunci superioare. Manifestarea laturii barbare a europeanului este o catastrofă culturală, în accepţia noastră de astăzi; căci cine poate garanta că un om de aceasta speţă, daca va începe să se joace, îşi va propune tocmai să creeze o atmosfera estetica şi sa consume frumuseţe autentica?

<Nota 55> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 13-a. </Nota 55>

<Nota 56> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 15-a. </Nota 56>

Ar fi o anticipare cu totul nejustificată. Mai degrabă ne putem aştepta pentru început la cu totul altceva de la degradarea necesara a prestaţiei culturale. Schiller afirma pe bună dreptate: ,,La primele sale încercări, instinctul estetic al jocului abia de va putea fi recunoscut, căci instinctul senzorial cu capriciile sale bizare şi cu poftele

sale aprige se interpune neîntrerupt. De aceea observăm că ceea ce e nou şi uluitor, multicolor, aventuros şi bizar, violent şi sălbatic ia mai întâi în stăpânire gustul rudimentar şi de nimic nu fuge mai mult ca de simplitate şi de linişte."*57 Conchidem de aici că Schiller era conştient de primejdia acestei transformări. De unde şi faptul că el nu se putea mulţumi cu soluţia găsită, ci simţea în chip viu nevoia de a oferi omului pentru umanitatea sa o temelie mai sigura decât aceea incerta a atitudinii ludic estetice. Aşa se şi cuvine să fie. Căci opoziţia dintre cele doua funcţii sau grupuri de funcţii este atât de mare şi de grava, încât jocul abia daca ar putea să ţină în cumpănă greutatea şi gravitatea acestui conflict. *Similia similibus curantur* – este nevoie de un al treilea element care cel puţin să le echivaleze pe celelalte două în privinţa seriozităţii. În cazul atitudinii ludice trebuie să dispară orice urma de seriozitate, ca să apară posibilitatea unei absolute determinări. Instinctul se complace în a se lăsa ademenit când de senzaţie, când de gândire, când de jocul cu obiectele, când de acela cu gândurile. Oricum, el nu se va juca doar cu frumuseţea, căci pentru asta, omul ar trebui sa nu mai fie barbar, ci deja educat estetic; problema este de a şti cum ar putea să iasă din condiţia barbariei. De aceea trebuie să stabilim odată unde se situează el în fiinţa sa cea mai intimă. *A priori* omul este atât senzaţie, cât şi gândire, şi este în opoziţie cu sine însuşi; de unde şi faptul că, prins la mijloc, el este înlăuntrul său o fiinţă care participă la ambele instincte, putând fi totuşi deosebit de ele, în aşa fel încât trebuie să sufere instinctele sau, eventual, să se încline în faţa lor, sau poate chiar să le folosească, dar numai deosebindu-se de ele ca de forţe ale naturii cărora le este supus, însă cu care nu se socoteşte identic. Schiller declară în aceasta privinţă: „Aceasta sălăşluire în om a celor doua instincte fundamentale nu contrazice de altfel în nici un chip unitatea absoluta a spiritului, atâta timp cât îl distingem pe acesta de ele.

<Nota 57> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 27-a. </Nota 57>

Ce-i drept, cele doua instincte există şi acţionează în el; dar el însuşi nu este nici materie, nici formă, nici senzorialitate, nici raţiune."*58

165. Mi se pare că Schiller sugerează aici ceva foarte important, anume *posibilitatea de a distinge un nucleu individual,* care poate fi când subiectul, când obiectul funcţiilor opuse, dar care rămâne întotdeauna distinct de ele. Distincţia însăşi este o judecată, atât intelectuala, cât şi morală . La unul, ea se înfăptuieşte prin gândire, la altul prin simţire. Daca ea nu izbuteşte sau pur şi simplu nu este afectată, urmarea va fi disoluţia individului în perechi de contrarii, prin identificarea lui cu ele. O altă consecinţă va fi dezbinarea de sine însuşi sau decizia arbitrară în favoarea unei laturi ori a alteia şi refularea brutala a celei opuse. E vorba aici de o foarte veche observaţie care, după câte ştiu, a fost din punct de vedere psihologic cel mai interesant formulată de către Synesius, episcopul creştin din Ptolemais şi elev al Hypatiei. În cartea *De sofnniis*59,* el atribuie practic noţiunii de *spiritus phantasticus* acelaşi loc în psihologie pe care Schiller îl atribuie instinctului ludic, iar eu fanteziei creatoare, doar că el nu se exprimă psihologic, ci *metaforic,* ceea ce, ca orice formulare depăşită, nu are nici o importanţă pentru scopul pe care-1 urmărim. Synesius spune despre acest spirit: ,,Spiritus phantasticus inter aeterna et temporalia medius est, quo et plurimum vivimus."*60 *Spiritus phantasticus* este acela care uneşte în sine contrariile şi de aceea el coboară în natura instinctuală până la animalic, unde devine instinct şi stimulează pofte demonice: ,,Vindicat enim sibi spiritus hie aliquid velut proprium, tanquam ex vicinis quibusdam ab extremis utrisque, et quae tarn longe disiuncta sunt, occurrunt în una natura.

<Nota 58> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 19-a. </Nota 58>

<Nota 59> Citez după traducerea latina a lui Marsilius Ficinus de la 1497. </Nota 59>

<Nota 60> „Spiritul fanteziei, prin a cărui activitate trăim cel mai mult, ocupa loc intermediar "între etern şi vremelnic." </Nota 60>

Atqui essentiae phantasticae latitudinem natura per multas rerum sortes extendit, descendit utique usque ad animalia, quibus non adest ulterius intellectus. Atque est animalis ipsius ratio, multaque per phantasticam hanc essentiam sapit animal [...] Tola genera daemonum ex eiusmodi vita suam sortiuntur essentiam. Ilia enim ex toto suo esse imaginaria sunt, et iis quae fiunt intus, imaginata."*61

166. Din punct de vedere psihologic, demonii nu sunt altceva decât interferenţe ale inconştientului, adică irumperi de natură spontana ale unor complexe inconştiente în continuitatea fluxului conştient. Complexele sunt comparabile cu demonii care ne tulbură capricios gândirea şi acţiunea. De aici, faptul ca Antichitatea şi Evul Mediu considerau tulburările nevrotice grave drept cazuri de posesiune. Daca deci individul se aşază consecvent de o anumita parte, inconştientul se va aşeza de cealaltă parte şi se va revolta; este ceea ce i-a izbit probabil cel mai mult pe filozofii creştini sau neoplatonicieni, în măsura în care ei reprezentau punctul de vedere al unei spiritualizări exclusive. Deosebit de preţioasă este referinţa la natura imaginara a demonilor. După cum am arătat mai sus, tocmai elementul fantastic este asocial în inconştient cu funcţiile refulate. Prin faptul că individul (cum putem spune, pe scurt, în loc de nucleu individual) nu se deosebeşte de contrarii, el se contopeşte cu ele şi ajunge sa fie lăuntric sfâşiat, adică în el apare o dezbinare chinuitoare. Synesius ne spune în aceasta ordine de idei: ,,Proinde spiritus hie animalis, quern beati spiritualcm quoque animam vocaverunt, fit deus et daemon omniformis, et idolum, în hoc etiam anima poenas exhibet."*62

<Nota 61> ,,Acest spirit are ceva în el care îi este propriu, ca şi cum elemente din zone apropiate şi din cele două extreme, şi anume elemente foarte îndepărtate, s-ar uni

într-o singura natură. De altfel, natura a întins peste multe feluri de lucruri această amploare a esenţei fanteziei, coborând-o chiar până la animale care nu mai au intelect. De altfel, ea este raţiunea animalului însuşi, iar animalul ştie multe lucruri prin aceasta esenţa fantastică [...] Toate genurile de demoni îşi capătă esenţa dintr-o viaţă de acest fel. Căci ei sunt imaginari în întreaga lor fiinţă şi sunt imaginaţi de cei în care ei apar." </Nota 61>

<Nota 62> „Şi în consecinţă acest spirit animal pe care preafericiţii l-au numit suflet spiritual devine dumnezeu şi demon multiform şi idol. În el sufletul suferă chinuri." </Nota 62>

167. Participând la instincte, spiritul se face „dumnezeu şi demon multiform". Această idee stranie devine de îndată inteligibilă, dacă ne amintim că, în sine, senzaţia şi gândirea sunt funcţii colective în care individul (spiritul, la Schiller) s-a destrămat prin indistincţie. El devine astfel o fiinţă colectivă, adică asemănătoare cu Dumnezeu, deoarece Dumnezeu este o reprezentare colectivă a fiinţei universale. „În această stare", spune Synesius, ,,sufletul suferă chinuri". Mântuirea vine prin diferenţiere, prin aceea că spiritul, odată devenit ,,humidus et crassus" (umed şi grosolan), cade în adânc, adică se implică în obiect; dimpotrivă, transfigurat prin suferinţă, el se înalţă din nou, ,,uscat şi fierbinte", deosebindu-se tocmai prin calitatea ignică de constituţia umedă a locului sau de şedere subteran.

168. În mod firesc se pune acum întrebarea: care este forţa prin care indivizibilul, adică individualul, ar fi în măsura să se apere de instinctele separatoare? La faptul că acest lucru s-ar putea realiza pe calea instinctului ludic nu se mai gândeşte nici Schiller aici, căci în acest caz e vorba de ceva serios, de o forţă importantă, capabilă să-1 separe eficient pe individ de contrarii. Pe de-o parte valoarea supremă, idealul cel mai înalt, îşi lansează chemarea, pe de altă parte este ispita celei mai intense plăceri. ,,Odată dezvoltate, cele doua instincte fundamentale aspiră", spune Schiller, ,,în

mod necesar şi potrivit naturii lor, la obţinerea satisfacţiei; dar tocmai pentru că ambele sunt necesare şi ambele aspiră la obiecte opuse, aceasta dublă necesitate se anulează, iar *voinţa* afirmă o libertate deplină între ele. Voinţa este deci aceea care se comportă ca o forţa în raport cu cele doua instincte [...], dar nici unul din ele nu poate prin el însuşi să se comporte ca o forţă fără de celalalt. [...] în om nu exista o forţă mai mare decât propria sa voinţă, şi libertatea sa interioară nu poate fi suprimată decât de ceea ce îl suprimă şi pe el însuşi, adică de moarte sau de orice fel de pierdere a conştiinţei."*63

<Nota 63> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 19-a </Nota 63>

169. Este adevărat că, *logic* vorbind, contrariile se anulează, dar *practic,* nu este aşa: instinctele se opun reciproc în mod activ şi provoacă un conflict, mai întâi irezolvabil. Voinţa ar putea, ce-i drept, să decidă, dar numai atunci când se anticipează acea stare la care urmează să se ajungă. Problema modului în care omul iese din barbarie nu este încă rezolvată şi nu este încă instalată acea condiţie care, singură, ar putea conferi voinţei direcţia capabilă să satisfacă şi să împace ambele instincte. Semnul condiţiei barbariei este tocmai acela ca voinţa este determinată unilateral de o singura funcţie, căci voinţa trebuie să aibă totuşi un conţinut, un scop. Şi cum ar putea fi altfel decât printr-un proces psihic anterior în care o judecată intelectuală ori afectivă, sau un apetit senzual, să confere voinţei conţinut şi scop. Cedând apetitului senzual, ca motiv voluntar, acţionăm corespunzător cu un singur instinct şi împotriva judecăţii noastre raţionale. Invers, lăsând judecata raţionala să stingă conflictul. Nici cea mai echitabila repartizare a interesului nu va putea decât să se sprijine tot pe judecată raţională şi să cedeze celuilalt instinct prerogativele asupra senzorialităţii. Atâta timp cât voinţa va fi obligată să-şi extragă conţinutul fie dintr-un instinct, fie din altul, ea va fi determinată într-o măsura mai mare când de unul, când de celălalt. Spre a putea aplana într-adevăr conflictul, voinţa ar trebui să se întemeieze pe o

condiţie mediană sau pe un proces intermediar cu un conţinut echidistant faţa de cele două laturi. Acest conţinut ar trebui să fie, după definiţia lui Schiller, de natură *simbolică,* deoarece numai simbolul poate asuma o poziţie mediatoare între contrarii. Realitatea presupusă de unul dintre instincte este alta decât aceea presupusa de celălalt instinct. Realităţile celor doua instincte îşi sunt reciproc *ireale* sau *aparenţe.* Or, simbolului îi revine acest caracter dublu de real şi ireal. Daca n-ar fi decât real, el nu ar mai fi simbol, ci fenomen real, lipsit de orice simbolism. Simbolic poate fi doar ceea ce cuprinde în sine un anume lucru şi contrariul său. Dacă ar fi ireal, el n-ar fi decât imaginaţie goală, lipsită de orice referinţă reala şi, prin urmare, nu ar mai fi simbol.

170. Funcţiile raţionale sunt, potrivit naturii lor, incapabile să creeze simboluri, căci ele produc doar raţionalitate, care este univoc determinată şi nu cuprinde concomitent şi contrariul ei. Tot astfel, funcţiile senzorialităţii nu sunt în stare să creeze simboluri, căci şi ele sunt determinate univoc de către obiect şi se conţin doar pe sine. Ar trebui deci, pentru a găsi acea temelie imparţială a voinţei, să ne adresăm altei instanţe, în care contrariile sa nu fie net separate, ci să se afle încă în unirea lor primitiva. Evident, acesta nu este cazul conştiinţei. Căci conştiinţa este în esenţa ei *discriminare,* distincţie între eu şi non-eu, între subiect şi obiect, între *da şi nu* etc. Distincţiei conştiente i se datorează de altfel separarea perechilor de contrarii, căci singura conştiinţă poate deosebi ceea ce e potrivit de ceea ce e nepotrivit sau lipsit de valoare. Ea singura poate declara că o funcţie anume este valoroasa iar alta lipsita de valoare şi îi poate de aceea conferi uneia forţa voinţei şi reprima celeilalte pretenţiile. Acolo însă unde lipseşte conştiinţa, unde instinctualitatea domină inconştient, nu există nici o reflecţie, nici un fel de *pro et contra,* nici o dezbinare, ci simple evenimente, instinctualitate ordonata, proporţie a vieţii. (şi anume în măsura în care instinctul nu întâlneşte situaţii la care nu este adaptat. Într-un astfel de caz apar stagnare, afect, confuzie şi panica.)

171. Ar fi deci lipsit de perspectivă daca ne-am adresa conştiinţei pentru a decide în conflictul dintre instincte. O decizie conştientă ar fi un simplu act arbitrar şi nu ar putea să confere voinţei niciodată acel conţinut simbolic care, singur, este în măsura sa mijlocească pe cale iraţională o opoziţie logică. Pentru aceasta trebuie să mergem mai adânc, să atingem acele temelii ale conştiinţei care mai păstrează încă instinctualitatea primitivă, anume în inconştient, acolo unde toate funcţiile psihice se varsă, nediferenţiate, în activitatea primitiva fundamentală a psihicului. Lipsa de distinctivitate din inconştient provine mai întâi din legătura aproape nemijlocita a tuturor centrilor cerebrali şi, în al doilea rând, din valoarea energetica relativ slaba a elementelor inconştiente.*64.
< Nota 64> H. Nunberg, nUber korperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vor-gange", in: Jung, *Diagnostische Assoziationsstudien,* vol. 2, pp. 196 ş. urm. </Nota 64>

Că acestea posedă relativ puţin a energie rezultă din faptul că, dacă un element inconştient este accentuat mai puternic, el încetează să mai fie subliminal, ridicându-se peste pragul conştiinţei, şi anume datorită unei energii particulare ce îi este proprie. El devine atunci ,,idee subita", ,,reprezentare libera" (Herbart). Valorile energetice puternice ale conţinuturilor conştiinţei acţionează ca o iluminare intensa care permite recunoaşterea desluşită a deosebirilor dintre ele şi exclude confuziile. Invers, în inconştient, elementele cele mai eterogene se substituie reciproc, în măsura în care poseda o analogic fie şi vaga, tocmai datorita clarităţii lor reduse, a valorii lor energetice mici. Chiar percepţii eterogene se contopesc, precum se vede în cazul „fotismelor" (Bleuler), al ,,audiţiei colorate". Limba însăşi conţine nu puţine astfel de contopiri inconştiente, aşa cum am arătat de exemplu pentru sunete, lumină şi stări afective.*65

172. Inconştientul ar fi acea instanţă psihică în care tot ceea ce este separat şi opus în conştiinţa se contopeşte în grupări şi forme care, odată ridicate la lumina conştiinţei, manifestă o natura în care intra elemente componente atât ale unei parţi, cât şi ale celeilalte şi care, fără să aparţină nici uneia din ele, revendică o poziţie intermediară autonomă. Aceasta poziţie intermediară ii conferă, în raport de conştiinţa, valoare şi nonvaloare; nonvaloare, în măsura în care în grupările ei nimic desluşit nu poate fi direct perceput, motiv pentru care conştiinţa se simte stânjenită şi nu ştie ce are de făcut cu ele; valoare insa, în măsura în care tocmai indistinctibilitatea îi conferă acel caracter simbolic ce revine de drept conţinutului unei voinţe mediatoare. În afară de voinţa, în întregime dependentă de conţinutul său, omul mai dispune de un mijloc auxiliar, anume de inconştient, acea matrice a fanteziei creatoare, capabilă în orice clipă să plăsmuiască, pe calea procesului natural al activităţii psihice elementare, simbolurile *care pot* sluji la determinarea voinţei mediatoare. Spun ,,pot", căci simbolul nu vine să ocupe *eo ipso* golul, ci rămâne în inconştient, atâta timp cât valorile energetice ale conţinuturilor conştiinţei depăşesc valoarea sa.

<Nota 65> *Wandlungen und Symbole der Libido,* pp. 155 şi. urm. (reeditare: *Symbole der Wandlung* in: *Gesammelte Werke,* V). </Nota 65>

În condiţii normale, este întotdeauna aşa, iar în condiţii anormale e vorba de o răsturnare a distribuirii valorilor, în care inconştientului îi revine un rol mai mare decât conştiinţei. în atare situaţie, simbolul iese la suprafaţă conştiinţei, fără însă a fi receptat de voinţa conştientă şi de funcţiile executive conştiente, căci datorita răsturnării valorilor, funcţiile devin *subliminale.* Devenit *superliminal,* inconştientul provoacă o stare anormală, o tulburare mentala.

173. În condiţii normale, simbolului inconştient trebuie să i se aducă energie pe cale *artificiala* pentru ca el să-si

sporească valoarea şi să se apropie astfel de conştiinţă. Lucrul acesta se produce – şi aici ne alăturam ideii de distincţie sugerată de Schiller – prin deosebirea *sinelui* de contrarii. Deosebirea echivalează cu o retragere a libidoului din ambele parţi, în măsura în care libidoul este *disponibil.* Investit în instincte, libidoul este doar în parte disponibil, exact pe măsura forţei voinţei ce reprezintă acea masă de energie de care eul dispune în mod liber. În acest caz, sinele este scopul posibil al voinţei. El este cu atât mai accesibil cu cât conflictul stopează mai energic dezvoltarea. Voinţa decide în acest caz nu între contrarii, ci doar în privinţa *sinelui,* adică energia disponibilă este retrasă în sine, cu alte cuvinte, este *introvertită.* Introvertirea semnifică doar faptul că, reţinut de către sine, libidoului îi este interzisa participarea la lupta contrariilor. Deoarece drumul către exterior îi este barat, libidoul se îndreaptă, fireşte, către gândire, riscând sa intre din nou în conflict. Ţine de actul distingerii şi al introvertirii faptul că libidoul disponibil este retras nu numai din obiectul exterior, ci şi din obiectul interior, adică din gândire. în felul acesta, el devine lipsit de obiect, nu se mai raportează la nimic din ceea ce ar putea să fie conţinut conştient şi se scufunda în inconştient, unde ia automat în primire materialul disponibil al fanteziei pe care îl împinge în sus.

174. Expresia ,,forma vie", prin care Schiller desemnează simbolul, este fericit aleasa, deoarece materialul fanteziei care este ridicat la suprafaţă închide în el imagini ale dezvoltării psihologice a individului în stările sale succesive, un fel de semn anticipativ sau de descriere a drumului de urmat intre contrarii.

Chiar dacă activitatea discriminatorie a conştiinţei nu înţelege adesea mare lucru din aceste imagini, intuiţiile au totuşi o forţă vie care poate acţiona determinant asupra voinţei. Determinarea voinţei se exercită în ambele direcţii, ceea ce, după oarecare timp, întăreşte din nou contrariile. Conflictul reînnoit duce însa în mod necesar la procesul pe care 1-am descris, permiţând de fiecare data un nou pas

înainte. Am numit aceasta funcţie de mediere a contrariilor *funcţie transcendental* prin ea nu înţeleg nimic misterios, ci doar o funcţie de elemente conştiente şi inconştiente sau, ca în matematica, o funcţie comună de mărimi reale şi imaginare.*66

175. În afară de voinţa – a cărei importanţă nu intenţionez să o micşorez – noi dispunem şi de fantezie creatoare, ca funcţie instinctuală şi iraţională, singura care poate să confere voinţei un conţinut capabil să împace contrariile. Schiller a conceput fantezia ca izvor de simboluri şi a denumit-o ,,instinct ludic", neputând, prin urmare, sa se mai folosească de ea pentru motivarea voinţei. Spre a ajunge la conţinutul voinţei, el recurge la raţiune care îl duce astfel doar la una din laturi. Dar se apropie uimitor de mult de problema noastră, atunci când afirmă: ,,Acea forţă a senzaţiei trebuie să fie deci nimicită înainte ca legea" – respectiv voinţa raţională – ,,să poată fi înălţată în locul ei. Deci, nu este de ajuns să se înceapă ceva ce încă n-a mai fost; în primul rând, trebuie sa înceteze ceva care a fost. Omul nu poate sa treacă direct de la senzaţie la gândire; *el trebuie să facă un pas înapoi,* căci numai când o determinare este anulată, poate intra în scenă determinarea contrară. El trebuie deci [...] pe moment să fie liber de orice determinare şi să parcurgă o stare de pură determinabilitate. Trebuie, prin urmare, să se întoarcă într-un anumit fel la acea stare negativa a purei indeterminări, în care se află înainte ca ceva anume să lase o impresie asupra simţurilor sale.

<Nota 66> Subliniez faptul că prezint aici aceasta funcţie doar în principiu. Alte contribuţii la această problemă foarte complexă, în legătură cu care o importanţă fundamentală o are modul de receptare a materialelor inconştiente în conştiinţă, se găsesc în lucrările mele *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Vnbewufiten. Uber die Psychologie des Vnbewuflten (Gesammelte Werke,* VII), *Psychologie und Alchemie (Gesammelte Werke,* XII), *Die*

transzendente Funktion (Gesammelte Werke, VIII). </Nota 66>

Acea stare era însă complet lipsită de conţinut, iar acum problema care se pune este aceea de a îmbina o indeterminare egală şi o egal de nelimitată determinare cu cel mai mare conţinut posibil, căci din aceasta stare trebuie să rezulte nemijlocit ceva pozitiv. Determinarea prin senzaţie trebuie deci să fie păstrată pentru ca omul să nu piardă realitatea; totodată, ea trebuie să fie anulată în măsura în care este limitare, deoarece trebuie să aibă loc o determinabilitate nelimitata."*67

176. Acest pasaj dificil poate fi uşor înţeles în baza celor spuse mai sus, respectiv gândindu-ne la faptul că Schiller este permanent înclinat să caute soluţia la nivelul voinţei raţionale. Acest moment trebuia pus în paranteză. După care toate afirmaţiile lui devin clare. Pasul înapoi este distincţia intre instinctele contrarii, desprinderea libidoului de obiectele interioare şi exterioare şi retragerea lui din ele. Schiller are aici mai întâi în vedere obiectul senzorial, căci el urmăreşte mereu să fie de partea gândirii raţionale care i se pare indispensabilă pentru determinarea voinţei. Totuşi i se impune necesitatea anularii oricărei determinări, ceea ce implică desprinderea de obiectul interior, de idee; altminteri, nu s-ar putea ajunge la o lipsă totală de conţinut şi de determinare, deci la acea stare iniţială a inconştientului în care nici o conştiinţa discriminatorie nu opune subiectul şi obiectul. Schiller se referă evident la ceea ce s-ar putea numi *introvertire în inconştient.*

177. ,,Determinabilitate nelimitata" înseamnă evident ceva asemănător stării din inconştient în care totul acţionează nediscriminatoriu asupra totului. Aceasta stare vidă a conştiinţei trebuie să fie ,,îmbinată cu cel mai mare conţinut posibil". Acest conţinut, replică la conştiinţa vidă, nu poate fi decât conţinutul inconştient, căci un altul nu există. Se exprimă astfel unirea dintre inconştient şi conştient, iar „din această stare trebuie să rezulte ceva pozitiv". Acest

„pozitiv" este pentru noi *determinarea simbolică a voinţei.* Pentru Schiller este o ,,stare intermediară" din care rezultă unirea senzaţiei cu gândirea.

<Nota 67> Schiller, *loc. cit.,* Scrisoarea a 20-a. </Nota 67>

El o numeşte ,,stare de spirit intermediara" în care senzorialitatea şi raţiunea sunt concomitent active, dar tocmai de aceea îşi anulează reciproc forţa determinantă şi produc prin opunere o negaţie.

178. Anularea contrariilor produce un gol pe care îl numim inconştient. Aceasta stare este accesibila oricărei determinări, tocmai pentru că nu e determinată de contrarii. Schiller o numeşte stare ..estetică" *(loc. cit.). E* ciudat că el trece cu vederea faptul că, în ea, senzorialitatea şi raţiunea nu pot fi concomitent ..active", căci, cum spune Schiller însuşi, ele se suspendă prin negare reciprocă. Dar pentru ca ceva trebuie să fie activ iar Schiller nu are la dispoziţie alta funcţie, el crede ca active trebuie să fie tocmai perechile de contrarii. Activitatea acestora exista într-adevăr, dar conştiinţa fiind ,,vida", ea trebuie în mod necesar să se desfăşoare în inconştient.*68 Or, lui Schiller îi lipseşte acest concept, motiv pentru care aici el se contrazice. Funcţia estetică mediană ar echivala deci cu ceea ce noi am socotit a fi activitatea producătoare de simboluri a fanteziei creatoare. Schiller defineşte ..constituţia estetică" drept relaţia unui lucru ,,cu totalitatea feluritelor noastre forţe (facultăţi ale sufletului), fără ca el să fie pentru vreuna din acestea un obiect determinat". În locul unei astfel de definiţii vagi, Schiller ar fi făcut mai bine să revină asupra noţiunii sale de simbol, căci aceasta posedă calitatea de a se referi la toate funcţiile psihice, fără ca obiectul determinat să fie doar al uneia dintre ele. Rezultatul atingerii ,,stării de spirit intermediară" este, după Schiller, faptul ca omul are ,,de acum încolo posibilitatea de la natura să facă din sine ceea ce voieşte – faptul că i s-a restituit în întregime libertatea de a fi ceea ce trebuie să fie" *(loc. cit.).* Deoarece demersul lui

Schiller este precumpănitor intelectual şi raţional, el cade victima propriului său mod de a judeca. Ceea ce se vede şi din alegerea expresiei ,,estetic". Dacă ar fi cunoscut literatura indiana, şi-ar fi dat seama că ,,imaginea originară" care îi răsărise în minte avea o cu totul alta semnificaţie decât una ,,estetică". Intuiţia lui a găsit modelul inconştient care zace dintotdeauna în spiritul nostru, dar l-a interpretat ca fiind estetic, deşi el însuşi îi subliniase mai înainte caracterul simbolic.

<Nota 68> După cum spune Schiller, pe bună dreptate, în starea estetică omul este nul *(loc. cit.,* Scrisoarea a 21-a). </Nota 68>

Imaginea originară la care mă refer este acea plăsmuire ideatică particulară a Orientului care s-a concentrat, în India, în învăţătura despre Brahman-Atman, iar în China şi-a găsit reprezentantul filozofic în persoana lui Lao-Zi.

179. Concepţia indiana propovăduieşte eliberarea de contrarii prin care se înţeleg toate stările afective şi toate legăturile emoţionale privind obiectul. Eliberarea urmează după retragerea libidoului din toate conţinuturile, ceea ce produce o introvertire completă. Acest proces psihologic este desemnat, în mod semnificativ, prin expresia *tapas,* tradusă cel mai potrivit prin autoincubaţie. Ea descrie excelent starea de meditaţie interioară fără conţinut în care libidoul, ca o căldura de incubator, este condus către propriul sine. Prin retragerea totala a oricărui interes pentru obiect, apare în interior, în mod necesar, un echivalent al realităţii obiective, respectiv o identitate deplină dintre interior şi exterior, care, din punct de vedere tehnic, poate fi desemnată prin *tat twam asi* (acesta eşti tu). Din contopirea sinelui cu relaţiile lui cu obiectul rezultă identitatea dintre sine (Atman) şi esenţa lumii (adică relaţiile subiectului cu obiectul), în aşa fel încât se recunoaşte identitatea dintre Atman-ul interior şi cel exterior. Noţiunea de Brahman este doar cu puţin diferită de noţiunea de Atman, prin faptul că în Brahman nu este

cuprinsă explicit noţiunea de sine, ci doar o stare generală, imposibil de definit mai precis, în care interiorul şi exteriorul sunt contopite.
180. O noţiune într-un anume sens paralela cu *tapas* este *yoga,* prin care se cuvine înţeles mai puţin o stare de meditaţie şi mai mult o tehnica conştientă de acces la condiţia *tapas. Yoga* este o metoda prin care libidoul este ,,retras" programat şi eliberat astfel de legăturile întreţinute cu contrariile. Scopul urmărit de *tapas şi* de *yoga* sta în producerea unei stări intermediare din care să ia naştere elementul creator şi eliberator. Pentru individ, succesul psihologic constă în a ajunge la Brahman, la „lumina supremă" sau *ananda* (desfătare). Acesta este scopul ultim al exerciţiului soteriologic. Acelaşi proces este însa gândit şi cosmogonic: din Brahman-Atman ca temelie cosmică izvorăşte întreaga creaţie. Mitul cosmogonic este, ca orice mit, o proiecţie de procese inconştiente. Existenţa acestui mit dovedeşte că în inconştientul practicantului-tapas au loc procese creatoare care trebuie înţelese ca reajustări în raport cu obiectul. Schiller afirmă: ,,De îndată ce într-un om se face *lumină,* nici în afara lui nu mai este noapte; de îndată ce se face linişte în el, şi furtuna din univers se potoleşte, iar forţele naturii învrăjbite îşi află pacea între hotare statornice. Nu este de aceea de mirare că străvechile poeme vorbesc despre acest mare eveniment dinlăuntrul omului ca de o revoluţie în lumea din afara..."*69 Prin *yoga,* relaţiile cu obiectul sunt introvertite şi deposedate de valoare, ele sunt cufundate în inconştient, unde pot intra, cum am arătat mai sus, în noi asocieri cu conţinuturile inconştiente şi de unde, după încheierea exerciţiului *tapas,* pot reapărea, astfel transformate, din nou în obiect. Prin schimbarea relaţiei cu obiectul, acesta primeşte o noua faţă. El este ca recreat, de aceea mitul cosmogonic este un simbol excelent pentru a semnifica rezultatul exerciţiului *tapas. în* orientarea, ca să spunem aşa, exclusiv introvertită a exerciţiilor religioase indiene, readaptarea la obiect nu are de altfel nici o importanţă, ea subzistând ca mit cosmogonic explicativ, inconştient proiectat, care nu ajunge practic să fie remodelat. În

această privinţă atitudinea religioasă Indiana este diametral opusa celei occidental creştine, prin faptul ca principiul creştin al iubirii este extravertit şi are neapărată trebuinţă de obiectul exterior. Primul principiu dobândeşte bogăţia cunoaşterii, cel de al doilea, plinătatea lucrărilor.

181. În noţiunea de Brahman este cuprinsă şi noţiunea de *rita* (calea dreaptă), de ordine universală. În Brahman, ca esenţă creatoare şi temelie a lumii, lucrurile sunt pe calea cea dreaptă, căci în Brahman ele sunt veşnic topite şi veşnic recreate; din Brahman rezulta orice dezvoltare ce urmează calea ordonata. Noţiunea de *rita* ne duce la aceea de *dao* din gândirea lui Lao Zi. *Dao* este ,,drumul drept", guvernarea potrivit legii, o cale ce trece prin mijlocul contrariilor, liberă de ele şi totuşi unindu-le în sine.

<Nota 69> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 25-a.</Nota 69>

Sensul vieţii este de a urma aceasta cale de mijloc şi de a evita drumurile ocolite prin contrarii. Lui Lao Zi îi lipseşte momentul extatic; acesta este înlocuit de o claritate filozofica superioară, de o înţelepciune intelectuală şi intuitivă, netulburată de ceţuri mistice şi care reprezintă cel mai înalt grad de superioritate spirituală accesibilă; fiind consecutiv lipsită în asemenea măsura de orice element haotic, ea se afla la o distanţa astronomică de tot ceea ce este dezordine în lumea reala. Ea îmblânzeşte tot ceea ce e sălbatic, dar fără a-l purifica şi transforma în ceva mai înalt.

182. S-ar putea obiecta că analogia între teoriile lui Schiller şi aceste idei aparent îndepărtate este forţată. Se cuvine însă avut în vedere faptul că, puţin timp după Schiller, tocmai aceste idei s-au impus energic geniului lui Schopenhauer şi s-au îmbinat intim cu spiritul occidental germanic, de unde nu au dispărut nici astăzi. După părerea mea, nu contează că traducerea latina a *Upanişadelor* de către Anquetil du Perron*70 i-a fost accesibilă lui Schopenhauer, în vreme ce Schiller nu face nici o referire explicită la informaţiile, ce-i drept, sărăcăcioase în aceasta

privinţă din epoca lui. Experienţa practică mi-a dovedit de suficiente ori că pentru a se produce astfel de legături nu sunt necesare transmisii directe. Observăm aceeaşi analogie şi în cazul lui Eckhart, în parte şi în acela al lui Kant, ale căror idei sunt uimitor de asemănătoare cu ideile *Upanişadelor,* fără ca ei să fi suferit direct sau indirect nici cea mai mica înrâurire a acestora. Acelaşi lucru se petrece cu miturile şi simbolurile care pot apărea ca produse autohtone în toate colţurile lumii şi pot fi, cu toate acestea, identice, deoarece sunt plăsmuite de acelaşi inconştient uman de pretutindeni, ale cărui conţinuturi sunt infinit mai puţin diferite unele faţă de celelalte decât sunt rasele şi indivizii.
183. Consider necesar să fac o paralelă între ideile lui Schiller şi cele ale Orientului pentru a le elibera pe primele de haina prea strâmtă a estetismului*71.

<Nota 70> *Oupnek'hat* (id est, Secretum tegendura), 1801-1802. </Nota 70>

<Nota 71> Folosesc cuvântul „estetism" ca expresie abreviată pentru „concepţie estetică de viaţă". Deci nu am în vedere acel estetism, de nuanţă peiorativa, referitor la actul estetic sau la sensiblerie, pe care l-am putea numi „esteticism". <Nota 71>

Estetismul nu este în măsură să rezolve sarcina eminamente gravă şi dificilă a educaţiei omului, tocmai prin faptul că pleacă de la premisa care, de fapt, ar trebui să-i fie concluzie, anume aptitudinea de a iubi frumosul. El nu adânceşte problema pentru că evită să ia în considerare răul, urâtul şi dificilul, tinzând mereu către desfătare, fie şi către una nobila. De aceea estetismul este lipsit de orice forţa de motivaţie etică, fiind în esenţa sa doar un hedonism rafinat. Schiller se străduieşte, e drept, să introducă o motivaţie morală, neapărat necesară, dar nu reuşeşte să convingă, deoarece atitudinea estetică îl pune în imposibilitatea de a vedea consecinţele ce decurg. din recunoaşterea celeilalte laturi a naturii umane. Conflictul

care rezultă îi produce omului o astfel de confuzie şi de suferinţă, încât contemplând frumosul, el ajunge în cel mai bun caz să îşi refuleze contrariile, fără să se elibereze de ele, ceea ce duce la refacerea condiţiei de la început. Pentru a-l ajuta pe om să depăşească acest conflict, e necesară o alta atitudine decât estetică, ceea ce se vede tocmai din paralela cu ideile Orientului. Filozofia religioasă indiană a înţeles această problemă în toata profunzimea ei şi a arătat care sunt categoriile de mijloace necesare pentru rezolvarea conflictului. Este nevoie de un efort moral suprem, de o abnegaţie supremă, de o gravitate religioasă supremă, într-un cuvânt de sfinţenie. După cum se ştie, deşi a recunoscut importanţa esteticii, Schopenhauer a insistat mai cu seamă asupra acestei laturi a problemei.

184. Oricum însă, nu trebuie să ne facem iluzii asupra faptului că expresiile ,,estetic", ,,frumuseţe" etc. ar fi avut pentru Schiller acelaşi sens ca pentru noi. Nu exagerez, în mod sigur, dacă spun că pentru el ,,frumuseţea" era un *ideal religios.* Schiller a avut cultul frumuseţii. Ceea ce el numeşte ,,dispoziţie estetică" s-ar putea tot atât de bine chema ,,evlavie religioasă". Fără a spune ceva în acest sens şi fără a considera în chip explicit că problema sa centrală e de ordin religios, el a ajuns totuşi pe cale intuitivă la problema religioasă, ce-i drept la aceea a primitivului, pe care a dezvoltat-o pe larg în studiile sale, fără însă a o epuiza.

185. Este curios că în cursul reflecţiilor sale, problema ,,instinctului ludic" trece pe al doilea plan, în favoarea noţiunii de dispoziţie estetică ce pare sa capete o importanţă aproape mistică. Cred că lucrul acesta nu este întâmplător, ci are o cauză precisă. Adesea, cele mai bune şi mai profunde idei dintr-o opera oarecare se refuză cu îndărătnicie unei înţelegeri şi formulări limpezi, chiar daca ici-colo, ele sunt sugerate şi deci, s-ar zice, sunt apte a fi clar sintetizate. Mi se pare că o astfel de dificultate ar exista şi aici. Schiller însuşi a alăturat noţiunii de ,,dispoziţie estetică", stare creatoare intermediara, idei care pun fără

dificultate în lumină profunzimea şi gravitatea acestui concept. Pe de altă parte, el a văzut tot atât de limpede în „instinctul ludic" activitatea intermediară pe care o caută. Nu se poate nega faptul ca aceste doua poziţii se opun întrucâtva, căci jocul şi gravitatea se împacă anevoie. Gravitatea izvorăşte dintr-o constrângere interioară profundă, căreia jocul îi este expresia exterioară, orientarea către conştiinţă. Să fim bine înţeleşi, e vorba nu de o *voinţă ludică,* ci de o *trebuinţă ludică,* de o activitate ludică a fanteziei, datorată unei constrângeri *lăuntrice,* fără coerciţii exercitate de împrejurări sau de voinţa. *Este un joc grav.*12* şi totuşi, joc – văzut din afară, din unghiul conştiinţei, deci din punctul de vedere al judecăţii colective. Dar este un joc din constrângere interioară. Aceasta este calitatea ambigua proprie oricărei creaţii. Dacă jocul se desfăşoară în sine însuşi, fără a produce ceva durabil şi viu, atunci el e doar joc, altminteri însă e vorba de muncă creatoare. Dintr-o mişcare ludică de factori ale căror raporturi nu sunt fixate iniţial iau naştere grupări pe care un intelect critic, dotat cu simţul observaţiei, le poate ulterior evalua. Producerea noului cade nu în seama intelectului, ci a instinctului ludic pus în mişcare de constrângerea interioară. Spiritul creator se joaca împreună cu obiectele pe care le iubeşte.

<Nota 72> Cf. Schiller, *Ober die notwendigen Gremen beim Gebrauch schoner Formen,* Cotta, 1826, vol. 18, p. 195. ,,Pentru faptul că în cazul omului esteticeşte rafinat fantezia se orientează după reguli până şi în jocurile ei libere şi că simţul nu se complace în desfătare fără acordul raţiunii, se cere lesne raţiunii contraserviciul de a se orienta în gravitatea legilor ei după interesele fanteziei şi de a nu ordona voinţei fără acordul instinctelor senzoriale." </Nota 72>

De aceea orice activitate creatoare a cărei posibilitate ramâne ascunsă mulţimii poate fi uşor interpretată ca o joaca. Exista, cu siguranţă, foarte puţini creatori cărora nu li se poate aduce învinuirea că se joaca. Oricum, în ce îl priveşte pe insul genial care a fost Schiller, ne simţim

îndemnaţi sa considerăm valabile aceste puncte de vedere. Deşi el însuşi, aspirând să treacă dincolo de omul de excepţie şi de modul acestuia de a fi, a dorit sa ajungă la omul în genere spre a-i acorda şi lui acea parte de avantaje şi de mântuire pe care creatorul, fie şi din motive de constrângere interioară foarte puternică, nu le poate, oricum, evita. Posibilitatea de a extinde acest punct de vedere la educarea omului nu este însa de la bun început garantată, cel puţin nu pare să fie.

186. Pentru a decide în această chestiune, trebuie sa căutam, ca întotdeauna în astfel de cazuri, mărturii în istoria spiritului uman. În acest scop este necesar să ne reamintim baza de la care am pornit în tratarea acestei probleme: am văzut că Schiller pretinde detaşarea de contrarii până la obţinerea unei stări de vid total a conştiinţei, în care nici senzaţii, nici sentimente, nici gânduri, nici intenţii să nu joace nici un rol. Aceasta stare dorită este deci una a conştiinţei nediferenţiate sau a unei conştiinţe în care toate conţinuturile şi-au pierdut diferenţele prin depotenţializarea valorilor lor energetice. Or, o conştiinţa veritabilă este posibilă doar acolo unde valorile produc o diferenţiere a conţinuturilor. Unde aceasta lipseşte, nu poate exista nici o conştiinţa veritabilă. Drept urmare, putem numi aceasta stare inconştientă", deşi posibilitatea conştiinţei există de fiecare dată. Este aşadar vorba de un ,,abaissement du niveau mental" (Janet) de natură artificială, de unde şi asemănarea cu *yoga şi* cu stările de „engourdissement" hipnotic. După câte ştiu, Schiller nu s-a pronunţat niciodată în legătură cu felul în care îşi reprezenta, de fapt, tehnica – spre a folosi acest cuvânt – de producere a dispoziţiei estetice. Exemplul cu Juno Ludovisi pe care îl dă în treacăt în scrisorile sale*73 ne arată că starea de „evlavie estetică" este o dăruire totală către obiectul contemplaţiei şi o trăire empatetică în el.-

<Nota 73> U*ber die asthetische Eniehung des Menschen,* Scrisoarea a 15-a. </Nota 73>

Această stare nu este însă caracterizata de o lipsa de conţinut şi de determinare. Exemplul de mai sus, invocat ca şi alte pasaje, arată însă că, oricum, Schiller avea în vedere ideea de ,,evlavie"*74. Ne situăm, astfel, din nou în domeniul fenomenelor religioase; totodată ni se deschide posibilitatea afectivă de a extinde atare puncte de vedere la omul în general. *Starea de evlavie religioasă este un fenomen colectiv, independent de înzestrarea individuală.*
187. Dar mai exista şi alte posibilităţi. Am văzut mai sus că vidul de conştiinţă, respectiv starea inconştientă, este provocat de o cufundare în inconştient a libidoului. În inconştient se află deja conţinuturi relativ accentuate, respectiv complexe de reminiscenţe din trecutul individual, mai ales complexul parental care este, în genere, identic cu complexul copilăriei. Prin evlavie, adică prin cufundarea libidoului în inconştient, complexul copilăriei este reactivat, sunt reînsufleţite mai ales relaţiile cu părinţii. Fanteziile izvorâte din această reactivare prilejuiesc apariţia divinităţilor paterne şi materne, ca şi trezirea raporturilor religioase filiale faţă de Dumnezeu şi a sentimentelor infantile corespunzătoare. În mod semnificativ, simbolurile părinţilor sunt conştientizate, fapt explicat de Freud prin refularea imagoului parental de către rezistenţe legate de incest. Sunt de acord cu această explicaţie, dar cred că ea este incompletă, căci trece cu vederea *sensul extraordinar al acestei substituţii simbolice.* Simbolizarea în imagine a divinităţii semnifică un progres uriaş faţă de concretism şi de senzorialitatea reminiscenţei, prin faptul ca acceptând „simbolul" ca simbol real, regresia se transformă în progresie, în timp ce ea ar rămâne ca atare, daca asa-numitul simbol ar fi definitiv declarat doar ca *semn* al părinţilor adevăraţi, pierzându-şi astfel caracterul autonom.*75

188. Acceptând realitatea simbolului, omenirea a ajuns la zeii ei, adică la *realitatea ideii,* care face din om stăpânul pământului. Evlavia este, cum o concepe pe bună dreptate Schiller, o mişcare regresivă a libidoului către origine, o cufundare în izvorul începutului.

<Nota 74> *Loc. cit.* ,,Prin faptul că dumnezeul feminin ne imploră adoraţia." </Nota 74>

<Nota 75> Am explicat pe larg acest punct de vedere în lucrarea *Watidlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung, în Gesammelte Werke,* V). </Nota 75>

De aici se ridică *simbolul* ca o imagine a mişcării progresive incipiente care reprezintă o sinteză a tuturor factorilor inconştienţi, ,,forma vie", cum numeşte Schiller simbolul, o imagine a lui Dumnezeu, cum arată istoria. Nu este de aceea întâmplător că autorul nostru a ales drept paradigma tocmai o imagine a divinităţii, pe Juno Ludovisi. Goethe lasă sa apară din trepiedul mumelor imaginile zeieşti ale lui Paris şi Elenei, pe de o parte, cuplul parental întinerit, pe de alta, simbolului unui proces intim de unire pe care Faust si-l doreşte pătimaş ca pe o supremă reconciliere lăuntrica, aşa cum apare limpede din scena următoare şi cum rezultă tot atât de limpede din desfăşurarea celei de a doua părţi. Din chiar exemplul lui Faust, se vede ca viziunea simbolului trimite la continuarea drumului vieţii şi că atrage libidoul către un ţel încă depărtat, dar care acţionează necontenit asupra lui, în aşa fel încât viaţa i se aprinde ca o flacără şi se avântă fără oprire către ţeluri situate în depărtare. De aici, valoarea şi sensul simbolului religios. Am în vedere, fireşte, nu simboluri încremenite dogmatic, moarte, ci simboluri care se ridică din inconştientul creator al omului viu. Importanţa uriaşă a unor astfel de simboluri poate fi negată doar de acela care consideră ca istoria universala începe cu ziua de astăzi. N-ar trebui să vorbim despre importanţa simbolurilor, din păcate însa suntem nevoiţi să o facem, căci spiritul epocii noastre îşi închipuie că se află chiar deasupra propriei sale psihologii. Punctul acesta de vedere, igienico-moral, se interesează întotdeauna dacă un lucru anume este nociv sau util, corect sau incorect. O psihologie adevărată nici nu se interesează de aşa ceva; ei îi ajunge să ştie cum sunt lucrurile în sine.

189. Simbolizarea care rezultă din starea de ,,evlavie" este, pe de altă parte, unul din acele fenomene religioase colective care nu au nici o legătura cu înzestrarea personală. Putem deci accepta şi în aceasta privinţă posibilitatea unei extinderi a punctelor de vedere discutate la omul în general. Cred că am arătat în felul acesta cel puţin posibilitatea teoretică de aplicare a ideilor lui Schiller la psihologia umană generala. Din raţiuni de completitudine şi claritate, ţin să mai adaug aici că problema relaţiilor dintre conştiinţă şi modul conştient de viaţă, pe de-o parte, şi simbol, de cealaltă parte, mă preocupă de multa vreme. Am ajuns la concluzia că nu trebuie să atribuim simbolului o valoare prea mica în virtutea tocmai a importanţei sale considerabile ca reprezentant al inconştientului. Ştim din experienţa de zi cu zi în tratarea bolilor nervoase cât de eminentă este importanţa practică a interferenţelor inconştiente. Cu cât disociaţia, adică depărtarea atitudinii conştiente faţă de conţinuturile individuale şi colective ale inconştientului, este mai mare, cu atât acesta intensifică sau stăvileşte în mod nociv conţinuturile conştiinţei. Din raţiuni practice nu trebuie deci să se atribuie simbolului o valoare neglijabilă. Dacă i se atribuie însa o valoare oarecare, indiferent dacă e mica sau mare, el capătă prin însuşi acest fapt importanţa unui motiv conştient, respectiv el este perceput ca atare, iar libidoul pe care îl conţine are prilejul să se dezvolte la nivelul modului de viaţă conştient. Se obţine astfel, după părerea mea, un avantaj practic substanţial: anume, *colaborarea inconştientului,* contopirea lui cu activitatea psihică conştientă şi eliminarea astfel a influenţelor lui perturbatoare. Aceasta funcţie comună, relaţia cu simbolul, am desemnat-o *prin funcţie transcendentă.* Nu pot în cadrul de faţă să-mi propun lămurirea exhaustivă a acestei probleme. Altminteri ar trebui să înfăţişez toate acele materiale care rezultă din activitatea inconştientă. Fanteziile descrise în literatura de specialitate nu dau nici o idee cu privire la creaţiile simbolice despre care e vorba aici. Există, în schimb, în literatura beletristica, nu puţine exemple de astfel de

fantezii, care însă nu au fost observate şi înfăţişate în toata ,,puritatea" lor, ci au fost intens prelucrate ,,estetic". Dintre aceste exemple, ţin să menţionez în mod special cele doua lucrări ale lui Meyrink, *Der Golem* şi *Das grime Gesicht.* Rezerv acestei probleme o cercetare ulterioară.

190. Cu explicaţiile de mai sus despre starea intermediară am depăşit în bună măsură ideile lui Schiller de la care am pornit. Cu toate că el a sesizat cu acuitate şi profunzime contradicţiile naturii umane, nu a depăşit, în ce priveşte încercarea de a găsi o soluţie, faţă de început. Impresia mea este că termenul de ,,dispoziţie estetică" poartă oarecare răspundere pentru această situaţie. Într-adevăr, Schiller consideră ca „dispoziţia estetica" este totuna cu *frumosul* care transpune sufletul în ea.*76 Procedând astfel, el nu doar confundă cauza cu efectul, ci şi atribuie condiţiei „nedeterminării", contrar propriei lui definiţii, o determinare univocă, identificând-o cu frumosul. Funcţia intermediară devine astfel ineficientă, de vreme ce, în calitate de frumuseţe, ea nedreptăţeşte urâţenia care are şi ea un cuvânt de spus. Schiller defineşte ,,constituţia estetică" a unui lucru drept calitatea acestuia de a se raporta la ,,totalitatea diferitelor noastre forţe". În consecinţă, ,,frumosul" şi ,,esteticul" nu coincid, căci diferitele noastre forţe sunt şi esteticeşte diferite, sunt frumoase şi urâte, şi doar un idealist şi optimist incorigibil şi-ar putea imagina că ,,totalitatea" naturii umane este absolut ,,frumoasă". Pentru a fi drepţi, trebuie să convenim că ea este o realitate cu părţi luminoase şi părţi întunecate. Suma tuturor culorilor este cenuşiul, suprafeţei luminoase pe fond întunecat, suprafeţe întunecate pe fond luminos.

191. Aceasta incompletitudine şi insuficienţă conceptuală explică şi împrejurarea că modul în care se poate produce starea intermediară rămâne complet neelucidat. Există nenumărate pasaje din care rezultă fără echivoc ca ,,desfătarea produsă de frumuseţe" provoacă starea intermediară. Astfel, Schiller afirma:

,,Ceea ce ne măguleşte simţurile în senzaţia imediată ne deschide sufletul sensibil şi mobil oricărei impresii, făcându-ne însă în aceeaşi măsura mai puţin apţi de efort. Ceea ce ne încordează forţele de gândire şi le invită să-şi constituie noţiuni abstracte ne întăreşte spiritul în vederea oricărei forme de rezistenţă, dar ni-l şi face, corespunzător, mai insensibil, deposedându-ne de receptivitate şi sporindu-ne în egală măsura, autonomia. De aceea, atât într-un caz, cât şi în celalalt, ajungem în mod necesar la epuizare [...] în schimb, dacă ne dăruim desfătării produse de frumuseţea adevărată, devenim într-o astfel de clipă în egală măsura stăpâni atât pe forţele noastre pasive, cât şi pe cele active şi ne îndreptam cu aceeaşi uşurinţă către lucrurile grave şi către joc, către odihna şi către mişcare, către cedare şi către rezistenţă, către gândire abstractă şi către intuinţie."*77

<Nota 76> *Ober die dsthetisclie Erziehung des Menschen,* Scrisoarea a 21-a. </Nota 76>

<Nota 77> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 22-a. </Nota 77>

192. Această descriere se opune vehement consideraţiilor de mai sus privind „condiţia estetica", în care omul e socotit a fi „nul", nedeterminat, în vreme ce aici el apare în cel mai înalt grad determinat de frumuseţe („lăsat pradă ei"). Este inutil să continuăm examinarea acestei probleme la Schiller. El a atins o limită, proprie atât lui, cât şi epocii în care a trăit, pe care i-a fost cu neputinţă să o depăşească, deoarece s-a lovit pretutindeni de ,,omul cel mai urât", invizibil, a cărui descoperire avea să fie rezervată vremurilor noastre şi lui Nietzsche.

193. Schiller voia să transforme fiinţa senzorială într-o fiinţă estetică. Trebuie să schimbam natura omului senzorial, spunea el, trebuie ,,să supunem formei" viaţa fizică, omul trebuie să-şi împlinească ,,destinul fizic [...] potrivit legilor frumuseţii", ,,omul trebuie să-şi înceapă viaţa morală în câmpul indiferent al celei fizice", el trebuie să-şi ,,înceapă

libertatea raţiunii încă din interiorul limitelor sale senzoriale. Înclinaţiilor sale, el trebuie să le impună legea voinţei sale [...], trebuie să înveţe a râvni într-un chip mai nobil."*78!

194. Acest „trebuie" de care vorbeşte autorul nostru este bine cunoscuta ,,obligaţie morală", invocată ori de câte ori nu mai există nici o altă soluţie. şi aici ne lovim de limite inevitabile. Ar fi nedrept să aşteptăm ca un singur spirit, oricât de mare, să rezolve această problemă gigantică, o problemă pe care doar timpurile şi popoarele o pot rezolva, şi nici acestea conştient, ci doar în virtutea destinului lor.

195. Grandoarea ideilor lui Schiller constă în observaţia psihologică şi în sesizarea intuitivă a celor observate. Aş vrea sa mă mai refer aici la unele din ideile sale care merită în mod special să fie subliniate. Am văzut mai sus că starea intermediară este caracterizată de producerea unui *ce* ,,pozitiv", anume a *simbolului.* Simbolul reuneşte în natura lui contrariile; aşa, bunăoară, şi opoziţia real/ireal, prin faptul că el este, pe de o parte, o realitate psihologica (din cauza *eficacităţii* sale), dar pe de alta, nu corespunde nici unei realităţi fizice. El este realitate şi totuşi *aparenţă.*

<Nota 78> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 22-a. </Nota 78>

Schiller subliniază limpede aceasta împrejurare*79, pentru a face apoi o apologie a *aparenţei,* importantă din toate punctele de vedere.

196 ,,Între stupiditatea maximă şi intelectul cel mai înalt există o anumită afinitate, în sensul că amândouă caută doar *realul şi* că sunt, amândouă, cu totul insensibile la simpla aparenţă. Prima este smulsa din liniştea ei doar de prezenţa nemijlocită a unui obiect în simţuri, în vreme ce a doua nu îşi află liniştea decât prin readucerea conceptelor ei la fapte şi la experienţe; într-un cuvânt, prostia nu se poate ridica deasupra realităţii, iar intelectul nu se poate situa sub adevăr. În măsura deci în care trebuinţa de

realitate şi ataşamentul la realitate sunt doar urmări ale lipsei, indiferenţa la realitate şi interesul pentru aparenţă sunt o veritabilă lărgire a omenirii şi un pas hotărât spre cultura."*80

197. Vorbind mai sus de valoarea acordată simbolului, m-am referit la avantajul practic de care dispune evaluarea inconştientului: excludem perturbarea inconştientă a funcţiilor conştiente, prin aceea că, luând simbolul în calcul, ţinem seama de la bun început de inconştient. Nerealizat, inconştientul lucrează, după cum se ştie, pentru a răspândi peste toate o aparenţă falsă: *el apare întotdeauna în obiecte,* căci orice inconştient se proiectează. Dacă putem deci să sesizăm ca atare inconştientul, atunci desprindem de pe obiecte aparenţa falsă, ceea ce nu poate decât avantaja adevărul. Schiller spune: ,,Acest drept uman de suveranitate este exersat de el (de om) în *arta aparentei, şi* cu cât el distinge mai strict ceea ce este al meu de ceea ce este al tău, cu cât separa mai atent esenţa de formă şi cu cât ştie să confere acesteia mai multa autonomie, cu atât mai mult nu va lărgi doar imperiul frumuseţii, ci va păstra neatinse înseşi graniţele adevărului; căci el nu poate să purifice aparenţa de realitate fără a elibera, totodată, realitatea de aparenta."*81 ,,A năzui către aparenţa autonomă pretinde o mai mare capacitate de abstracţie, o mai mare libertate a inimii şi o mai mare energie a voinţei decât îi trebuie omului ca să se limiteze la realitate, iar el va trebui să o depăşească pe aceasta din urma pentru a ajunge la cea dintii."*82

<Nota 79> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 22-a. </Nota 79>

<Nota 80> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 26-a. </Nota 80>

<Nota 81> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 27-a. </Nota 81>

<Nota 82> *Loc. cit.,* Scrisoarea a 27-a. </Nota 82>

2. Tratatul despre poezia naiva şi sentimentală

198. O vreme mi s-a părut ca împărţirea poeţilor în naivi şi sentimentali, pe care o face Schiller*83, are la bază criterii care coincid cu punctele de vedere expuse aici. După o matura chibzuinţă am ajuns la concluzia că lucrurile nu stau aşa. Definiţia lui Schiller este simplă: *poetul naiv este natura, cel sentimental caută natura.* Această formulă simplă este seducătoare în măsura în care stabileşte două moduri diferite de relaţie cu obiectul. Ar fi de aceea la îndemână să facem următoarele consideraţii: acela care caută sau râvneşte natura ca obiect nu o are; el ar fi deci introvertit, şi invers, acela care este el însuşi natura, deci se afla într-o relaţie intimă cu obiectul, ar fi extravertit. O astfel de interpretare, cumva forţată, ar avea prea puţin de a face cu punctul de vedere al lui Schiller. Spre deosebire de distincţia pe care o facem noi între tipuri, împărţirea în naiv şi sentimental a lui Schiller nu se ocupă de mentalitatea individuală a poetului, ci de caracterul activităţii sale creatoare, respectiv al produsului ei. Acelaşi poet poate fi într-o poezie sentimental, în alta însă, naiv. Homer este, ce-i drept, în general naiv, dar câţi dintre moderni nu sunt predominant sentimentali? Schiller şi-a dat probabil seama de această dificultate şi de aceea a afirmat ca poetul este determinat de epoca sa, în calitate nu de individ, ci de poet. De altfel, el afirmă: ,,Toţi adevăraţii poeţi vor aparţine, în funcţie de caracterele epocii în care trăiesc sau în funcţie de împrejurările întâmplătoare care exercită o influenţă asupra formării lor generate şi asupra stării lor de spirit momentane, fie celor naivi, fie celor sentimentali."[84]

<Nota 83> Schiller, *Ober naive und sentimentalische Dicfttung,* Cotta, 1826, vol. 18, p. 205. </nota83>

<Nota 84> *Loc. cit.,* p. 236. </Nota 84>

E vorba deci, şi pentru Schiller, nu de tipuri fundamentale, ci mai degrabă de anumite caracteristici sau calităţi ale operelor individuale. Se vede în consecinţă limpede că un poet introvertit poate ocazional compune într-un mod atât naiv, cât şi sentimental. Prin urmare, identitatea dintre naiv

şi extravertit, pe de-o parte, dintre sentimental şi introvertit, de cealaltă parte, cade de îndată ce este vorba de *tipuri.* Altceva însă este atunci când în discuţie sunt *mecanismele tipice.*

a) Atitudinea naiva

199. Voi înfăţişa mai întâi definiţiile pe care Schiller le-a dat acestei atitudini. S-a vorbit deja de faptul că naivul este „natură". El „urmează simpla natura şi senzaţie şi se limitează doar la imitarea realităţii"*85. Ne ,,bucurăm în cazul reprezentărilor naive de prezenţa vie a obiectului în imaginaţia noastra."*86. Poezia naivă este o favoare a naturii. O lovitură norocoasă; când reuşeşte nu are nevoie de nici un fel de corectură şi nu e capabila de nici una atunci când dă greş." „Prin natura sa, geniul trebuie să facă totul, prin libertatea sa, el poate să facă puţin, şi îşi va împlini ideea doar dacă natura va acţiona în el potrivit unei necesităţi interioare." Poezia naiva „este copilul vieţii şi tot ea este aceea care conduce înapoi la viaţă". Geniul naiv depinde în întregime de ,,experienţă", de lumea care îl „atinge nemijlocit". El ,,are nevoie de un ajutor din afară"*87. Pentru poetul naiv, „natura comună" a mediului său poate ,,deveni primejdioasă", căci „receptivitatea atârna întotdeauna mai mult sau mai puţin de impresia exterioară şi doar mobilitatea neîntreruptă a capacităţii productive, care nu este de aşteptat din partea naturii umane, ar putea împiedica materia să exercite uneori o violenţă oarbă asupra receptivităţii.

<Nota 85> *Loc. cit.,* p. 248. </Nota 85>

<Nota 86> *Loc. cit.,* nota de la p. 250. </Nota 86>

<Nota 87> *Loc. cit.,* pp. 303 5. urm. </Nota 87>

De fiecare dată când se va produce aşa ceva, sentimentul poetic se va transforma în sentiment comun."*88 „Geniul naiv lasă natura să acţioneze nelimitat în el."*89 Se vede din

aceste definiţii mai ales dependenţa naivului de obiect. Relaţia sa cu obiectul are un caracter obligatoriu, prin aceea că el introiectează obiectul, adică se identifică inconştient cu el sau este *a priori* identic cu el. Levy-Bruhl *(loc. cit.)* numeşte aceasta relaţie cu obiectul „participation mystique". Identitatea se stabileşte întotdeauna între obiect şi un conţinut inconştient. Se mai poate spune că: identitatea apare prin proiectarea unei asociaţii analogice inconştiente în obiect. O astfel de identitate are întotdeauna caracter constrângător, căci e vorba de o anume cantitate de libido care, ca orice cantitate de libido acţionând din inconştient, are în raport cu conştientul un caracter constrângător, adică nu este disponibilă pentru conştiinţă. Insul cu atitudine naivă este de aceea în mare măsură determinat de obiect, obiectul acţionează, ca să spun aşa, autonom în el, se împlineşte pe sine în el, prin aceea ca naivul se contopeşte cu obiectul. El împrumută astfel funcţia sa expresiva obiectului pe care îl reprezintă pe această cale, dar nu activ sau intenţional, ci îl reprezintă în el însuşi. Naivul în sine este natura, natura creează în el produsul. El lasă natura să acţioneze fără oprelişti în el. Primatul revine obiectului. În acest sens, atitudinea naivă este extravertită.

b) Atitudinea sentimentala

200. Am amintit mai sus de faptul că sentimentalul *caută* natura. El ,,reflectează asupra impresiei pe care obiectele o fac asupra lui, iar emoţia în care se cufundă şi ne cufundă se întemeiază doar pe acea reflecţie. Obiectul este raportat aici la o idee şi doar pe aceasta relaţie se sprijină forţa lui poetică."*90. Sentimentalul are necontenit a face cu două reprezentări şi senzaţii aflate în conflict, cu realitatea ca limita şi cu ideea lui ca infinit, iar sentimentul amestecat pe care îl produce va atesta mereu această sursă dublă."*91

<Nota 88 > *Loc. cit.,* pp. 307 5. urm. </Nota 88>

<Nota 89 > *Loc. cit.,* p. 314. </Nota89>

<Nota 90> *Loc. cit.,* p. 249. </Nota 90>

<Nota 91> *Loc. cit.,* p. 250. </Nota 91>

,,Dispoziţia sentimentală este rezultatul năzuinţei de a restabili după conţinut, şi în *condiţii de reflecţie,* senzaţia naivă."*92 ,,Poezia sentimentală este naşterea abstracţiunii."*93 „Din cauza străduinţei de a îndepărta de la ea (de la natura umana) toate barierele, geniul sentimental este expus primejdiei de a anula cu totul natura umană şi nu numai de a se ridica – ceea ce poate şi trebuie să facă – deasupra oricărei realităţi determinate şi limitate, până la posibilitatea absolută – deci de a idealiza – , ci şi de a trece dincolo de posibilitate – deci de a *exalta."* ,,Geniul sentimental părăseşte realitatea pentru a se ridica la nivelul ideilor şi a-şi domina materia în activitate liberă şi spontană."*94

201. Este uşor de văzut că, spre deosebire de naiv, sentimentalul este caracterizat de o atitudine reflexiva şi abstractizantă. El „reflectează" pe seama obiectului, ,,retrăgându-se" din obiect. El este *a priori separat* de obiect când începe să producă; nu obiectul lucrează în el, ci el însuşi lucrează. Dar nu în sine însuşi lucrează, ci dincolo de obiect. El este diferit de obiect, nu este identic cu el, şi caută să-şi stabilească relaţia cu el, să-şi ,,domine materia". Aceasta separare a sa de obiect produce impresia de dualitate, subliniata de Schiller, căci sentimentalul îşi trage substanţa din două surse, din obiect, respectiv din perceperea lui, şi din sine însuşi. Impresia exterioară a obiectului nu este pentru el un *ce* necondiţionat, ci un material pe care îl tratează potrivit cu propriile sale conţinuturi. El se situează astfel deasupra obiectului, întreţinând totuşi o relaţie cu el, dar nu o relaţie de receptivitate, căci el conferă obiectului valoare sau calitate în mod arbitrar. Atitudinea sa este deci introvertita.

202. Caracterizând drept introvertită şi, respectiv, extravertită cele doua atitudini ale lui Schiller, nu i-am epuizat acestuia ideile. Ambele noastre mecanisme nu sunt decât fenomene fundamentale de natură destul de generală care sugerează doar vag specificul

<Nota 92> *Loc. cit.,* nota de la p. 301. </Nota92>

<Nota 93> *Loc. cit.,* p. 303. </Nota93>

<Nota 94> *Loc. cit.,* p. 314. </Nota94>

Pentru înţelegerea naivului şi a sentimentalului trebuie să facem apel la alte doua principii, anume la *senzaţie şi* la *intuiţie.* Vom vorbi mai amănunţit despre aceste funcţii în cursul cercetării noastre. Aici aş vrea doar să amintesc că naivul este caracterizat de predominanţa elementului senzorial, sentimentalul de aceea a elementului intuitiv. Senzaţia leagă de obiect, ea atrage chiar subiectul în obiect, de unde „primejdia" pentru naiv de a se absorbi în obiect. Intuiţia, ca percepţie a propriilor procese inconştiente, se abstrage din obiect, se ridică deasupra obiectului şi caută de aceea întotdeauna să domine materia şi să-i dea forma potrivită cu puncte de vedere subiective sau chiar să o violenteze fără să-şi dea seama. ,,Primejdia" care îl ameninţă pe sentimental rezidă în desprinderea totala de realitate şi în cufundarea în fantezia ce izvorăşte din inconştient („exaltare"!).

c) Idealistul şi realistul

203. În acelaşi tratat, Schiller ajunge să stabilească existenţa a două tipuri psihologice. El afirmă: ,,Aceasta mă conduce să constat într-un veac atât de cultivat un foarte straniu antagonism psihologic între oameni: un antagonism care, fiind radical şi întemeindu-se pe forma interioară a sufletului, provoacă o separare mai grava decât aceea produsa de un conflict întâmplător de interese care ar răpi artistului şi poetului orice speranţă de a plăcea sau de a

emoţiona unanim, ceea ce intră doar în obligaţiile lor; care îl împiedică pe filozof, chiar daca acesta îşi dă toata silinţa, să convingă întreaga lume, ceea ce este de fapt rostul oricărei filozofii; care, în fine, nu va îngădui niciodată omului în viaţa practică să-şi vadă unanim aprobat modul de a acţiona: pe scurt, un antagonism responsabil de aceea că nici o operă a spiritului şi nici o faptă a inimii nu poate face hotărât fericirea unei clase anume, fără a-şi atrage prin însăşi această împrejurare condamnarea alteia. Acest antagonism este, fără îndoială, tot atât de vechi ca şi începutul culturii şi nu va putea fi lesne suprimat decât o data cu sfârşitul ei, decât doar în cazul câtorva rari subiecţi care din fericire au existat dintotdeauna şi vor exista mereu; dar, deşi printre efectele antagonismului se numără şi acela de a zădărnici orice încercare de a-l suprima, pentru că nici una din tabere nu poate fi determinată să recunoască o lipsa de pa-tea sa şi o realitate de partea cealaltă, există totuşi un câştig substanţial în a urmări această separare atât de importantă până la ultimele ei izvoare şi de a reduce astfel punctul esenţial al conflictului cel *puţin* la o formulă mai simpla."*95

204. Din acest pasaj se vede inechivoc că, examinând mecanismele antagonice, Schiller ajunge să stabilească doua tipuri psihologice care în concepţia sa deţin semnificaţia pe care eu am atribuit-o tipului introvertit şi celui extravertit. în ce priveşte relaţia dintre tipurile stabilite de mine, pot confirma cuvânt cu cuvânt afirmaţiile lui Schiller în legătura cu tipurile sale. În concordanţă cu cele de mai sus, Schiller ajunge de la mecanism la tip, ,,separând atât de caracterul naiv, cât şi de caracterul sentimental, ceea ce ele au poetic"*96. Pentru a înfăptui această operaţie trebuie să retragem din ele ceea ce este genial, creator, după care pentru naiv rămân doar aservirea faţă de obiect şi autonomia lui în subiect, iar pentru sentimental, superioritatea fata de obiect, manifestată în aprecierea şi tratarea mai mult sau mai puţin arbitrară a obiectului. Schiller declara: ,,Din punct de vedere teoretic, din caracterul naiv nu mai rămâne altceva decât un spirit de

observaţie lucid şi un ataşament puternic faţă de mărturia uniformă a simţurilor; din punct de vedere practic, o supunere resemnata în faţa necesităţii naturii [...] Din caracterul sentimental nu rămâne altceva (în linie teoretica) decât un spirit speculativ neliniştit care ajunge până la necondiţionat în toate actele de cunoaştere, iar în linie practică, un rigorism moral care ajunge până la necondiţionat în toate actele de voinţă. Cel care aparţine primei clase poate fi numit *realist,* cel care aparţine celeilalte, *idealist."97*

205. În continuare, explicaţiile lui Schiller în legătura cu tipurile sale se referă exclusiv la fenomenele cunoscute ale atitudinii realiste şi, respectiv, idealiste şi, prin urmare, nu interesează cercetarea noastră.

<Nota 95> *Loc. cit.,* pp. 329 5. urm. </Nota 95>

<Nota 96>*Loc. cit.,* p. 331. </Nota95>

<Nota 97> *Loc. cit.* </Nota95>

III
APOLINICUL ŞI DIONISIACUL

206. Problema trăită şi parţial elaborată de Schiller a fost reluată într-un mod nou şi original de Nietzsche în lucrarea *Die Geburt der Tragodie**1* din 1871. Această scriere de tinereţe se raportează, ce-i drept, nu la Schiller, ci mai degrabă la Schopenhauer şi la Goethe. Cel puţin aparent, ea are însă în comun cu Schiller estetismul şi credinţa în greci, cu Schopenhauer pesimismul şi motivul mântuirii, şi multe puncte de contact cu *Faust* al lui Goethe. În ce ne priveşte, dintre toate aceste raporturi, cea mai importantă este, fireşte, aceea la Schiller. Nu putem trece însa pe lângă Schopenhauer fără a remarca măsura importantă în care el a dezvoltat ideile orientale tratate de Schiller sub forma unor palide scheme. Dacă facem abstracţie de pesimismul lui Schopenhauer, izvorât din opoziţia faţă de bucuria

creştina a credinţei şi certitudinea mântuirii, doctrina salvării este la el esenţialmente budistă. El s-a situat de partea Orientului. Evident, aici este o contrareacţie la atmosfera noastră occidentală. După cum se ştie, această reacţie subzistă nu în mică măsura şi astăzi în cadrul unor mişcări variate, îndreptate mai mult sau mai puţin total către India. Această orientare către Orient se opreşte pentru Nietzsche în Grecia. El resimte Grecia şi ca pe un spaţiu de mijloc între Răsărit şi Apus. Aici se întâlneşte cu Schiller – dar cât de diferită este concepţia lui despre caracterul grecesc! El vede fondul întunecat pe care este pictată lumea de aur, senina, a Olimpului. « Pentru a putea trăi, grecii au trebuit să creeze, împinşi de cea mai imperioasă necesitate, aceşti zei. »

<Nota 1> Fr. Nietzsche, *Werke,* vol. 1, 1899. </Nota 1>

Grecul cunoştea şi resimţea spaimele şi ororile existenţei; în genere, spre a putea trăi, el a trebuit să se opună acestora naşterea de vis, strălucitoare a olimpienilor." Acea neîncredere uriaşă în faţa puterilor titanice ale naturii, acea Moira tronând fără milă peste orice cunoaştere, acel vultur al lui Prometeu, prietenul oamenilor, acea neînfricare a înţeleptului Oedip, acel blestem al neamului atrizilor care îl constrânge pe Oreste la matricid [...) au fost mereu şi reînnoit biruite de greci, sau cel puţin învăluite şi retrase privirii cu ajutorul acelei lumi artistice intermediare a olimpienilor.*2 ,,Seninătatea" grecilor, cerul râzând al Eladei ca o iluzie lucind pe fundaluri întunecate – iată cunoaşterea rezervată modernilor; un argument important împotriva estetismului moral! Nietzsche adoptă astfel un punct de vedere substanţial diferit de acela al lui Schiller. Ceea ce am presupus în cazul lui Schiller, anume faptul că *Briefe ubcr die dstketische Erzieliung* se află în slujba unei cauze proprii, devine în cazul scrierii lui Nietzsche o certitudine – cartea este ,,profund generală". Şi în vreme ce Schiller începe şovăitor să picteze lumini şi umbre în culori palide şi, eliminând toate ascunzişurile şi abisurilc naturii umane, să înţeleagă opoziţia din propriul suflet ca fiind

aceea dintre ,,naiv" şi ,,sentimental", concepţia lui Nietzsche este mai profundă şi desenează un contrast care pc una din laturile lui nu este cu nimic mai prejos decât frumuseţea strălucitoare a viziunii lui Schiller, iar pe cealaltă latură găseşte sunete infinit mai întunecate care intensifică, ce-i drept, puterea luminii, dar lasă, totodată, să se presimtă dincolo de ele un întuneric şi mai adânc.

207. Nietzsche numeşte perechea sa fundamentală de contrarii: *apolinic-dionisiac.* Să încercăm mai întâi să ne reprezentăm natura lor. În acest scop, voi da mai jos o seric de citate cu ajutorul cărora cititorul va fi în măsura – chiar fără a fi parcurs scrierea lui Nietzsche – să-şi formeze singur un punct de vedere şi să judece totodată opinia mea în ce o priveşte.

208. ,,Vom fi câştigat mult pentru ştiinţa esteticii în clipa în care vom fi ajuns nu doar la înţelegerea logică, ci şi la certitudinea nemijlocită a punctului de vedere potrivit căruia dezvoltarea în continuare a artei este legată de duplicitatea *apolinic-dionisiac: în* acelaşi fel în care generarea depinde de dualitatea sexelor în condiţiile unei lupte continue şi ale unei împăcări intervenind doar periodic."

209. ,,De cele doua divinităţi ale artei, de Apollo şi de Dionysos, legăm recunoaşterea faptului că în lumea greacă există, în funcţie de origine şi de scopuri, o *enormă opoziţie,* între arta plastică, apolinică, şi arta lipsită de imagini a muzicii ca artă a lui Dionysos: cele două instincte atât de diferite merg în paralel, în conflict deschis cel mai adesea, îmboldindu-se reciproc în vederea unor noi naşteri, mereu mai robuste, spre a perpetua prin ele lupta acelor opoziţii pe care cuvântul comun «arta» doar aparent o anulează; până când, în cele din urmă, printr-un act metafizic miraculos al «voinţei» elenice, ele apar *împerecheate, şi în* aceasta împerechere zămislesc opera de artă, dionisiacă şi apolinică deopotrivă, a tragediei atice."*3

210. Spre a caracteriza mai îndeaproape aceste două instincte, Nietzsche compară stările psihologice specifice produse de ele cu acelea ale *visului şi* ale *beţiei.* Instinctul apolinic produce starea comparabilă *visului,* instinctul dionisiac pe cea comparabila *beţiei.* Prin „vis", Nietzsche înţelege, cum spune el însuşi, mai cu seamă ,,viziunea interioară", „aparenţa frumoasă a lucrurilor onirice". Apollo „stăpâneşte aparenţa frumoasa a lumii interioare a fanteziei", el este “zeul tuturor forţelor plastice". Este măsura, număr, limitare şi stăpânire a tot ceea ce este sălbatic şi neîmblânzit". Ai vrea (...) să-l desemnezi pe Apollo prin superba imagine divină a *principium-ului individuationis."*4* Dionisiacul este, în schimb, eliberarea instinctului fără limite, izbucnirea neînfrânatei *dynamis* a naturii animale şi divine, de unde faptul că omul apare în corul dionisiac ca *satyr,* zeu în partea de sus, ţap în cea de jos.*5 Este groaza provocată de sfărâmarea principiului individuaţiei şi totodată ,,extazul plin de delicii" pentru că el s-a sfărâmat.

<Nota 2> Nietzsche, *loc. cit.,* p. 31. </Nota 2>

<Nota 3> *Loc. cit.,* pp. 19 şi urm </Nota 3>

<Nota 4> *Loc. cit.,* pp. 22 şi urm </Nota 4>

<Nota 5> *Loc. cit.,* pp. 57 şi urm </Nota 5>

Dionisiacul este din acest motiv comparabil cu beţia care dizolvă individualul în instincte şi conţinuturi colective, o explozie a eului închis sub influenţa lumii. De aceea în dionisiac aflăm omul în faţa omului, chiar şi natura alienată, ostilă sau subjugată celebrează din nou sărbătoarea împăcării cu fiul ei pierdut, omul"*6. Fiecare se simte ,,una" cu aproapele sau (,,nu doar unit, împăcat, contopit"). Individualitatea sa trebuie să fie de aceea complet abolită. ,,Omul nu mai este artist, el a devenit opera de artă: forţa artistică a întregii naturi [...] se revelează aici sub fiorul beţiei."*7 Altfel spus, acea *dynamis* creatoare, libidoul

sub forma instinctului, ia în stăpânire individul ca pe un obiect şi îl foloseşte ca pe un instrument sau ca pe o expresie. Dacă ar fi să concepem fiinţa naturală ca ,,operă de artă", atunci, în stare dionisiacă, omul devine operă de artă naturală; în măsura în care fiinţa naturală tocmai nu este opera de artă în accepţia în care obişnuim să înţelegem noi ,,opera de artă", ea nu este decât simpla natură neîmblânzită, torent sălbatic în orice privinţă, nici măcar animal limitat la sine şi la fiinţa lui. Din raţiuni de claritate şi din motive legate de discuţia care va urma, mă simt obligat să subliniez acest punct pe care Nietzsche, din anumite motive, a omis să-l scoată în evidenţă, ascunzând astfel problema sub un val estetic înşelător, pe care însă, fără voia lui, l-a ridicat din când în când. Aşa, de pildă, atunci când se referă la orgiile dionisiace: « Aproape pretutindeni, în miezul acestor sărbători se află o desfrânare sexuală tumultuoasă ale cărei valuri se revărsau peste fiecare familie şi peste legile ei venerabile; tocmai bestiile cele mai sălbatice ale naturii erau aici descătuşate până într-atât încât se lăsau pradă acelui respingător amestec de voluptate şi cruzime."*8

211. Nietzsche consideră reconcilierea dintre Apollo delfic şi Dionysos un simbol al reconcilierii acestor contraste în inima grecului civilizat. El uită însă de propria formulă compensatoare, potrivit căreia zeii din Olimp îşi datorează lumina întunericului din sufletul grec; în consecinţă, împăcarea lui Apollo cu Dionysos ar fi o aparenţă frumoasă, un deziderat provocat de mizeria resimţită de jumătatea civilizată a grecului în lupta cu latura barbară care în stare dionisiacă îşi croia nestânjenita drum.

<Nota 6 > *Loc. cit.,* p. 24. </Nota 6>

<Nota 7> *Loc. cit.,* pp. 24 şi urm. </Nota 7>

<Nota 8> *Loc. cit.,* p. 27. </Nota 8>

Între religia unui popor şi modul său de viaţă real exista întotdeauna o relaţie compensatoare, altminteri religia nu ar avea nici un sens practic. Regula se confirmă începând cu moralitatea înaltă a religiei perşilor pe de-o parte, şi cu ambiguitatea morală a obiceiurilor lor, faimoasă încă din Antichitate, pe de altă parte, şi până în epoca noastră ,,creştină", în care religia iubirii a asistat cea mai întinsă baie de sânge din istoria universală. De aceea putem conchide, în temeiul tocmai al simbolului reconcilierii delfice, că există un conflict cu deosebire vehement în fiinţa greacă. Ceea ce ar putea explica dorinţa de mântuire care a conferit misterelor acea importanţă imensă în viaţa poporului grec pe care au trecut-o pe de-a-ntregul cu vederea eleniştii exaltaţi de odinioară. Se obişnuia să se atribuie în mod naiv grecilor doar ceea ce ne lipsea nouă.
212. În starea dionisiacă, grecul nu devenea nicicum operă de artă, ci era inundat de propria fiinţă barbară, deposedat de personalitate, desfăcut în componentele sale colective şi făcut una cu inconştientul colectiv (prin renunţarea la ţelurile individuale), una cu ,,geniul speciei", al naturii chiar. Pentru cel care atinge condiţia de înfrânare apolinică, această stare de beţie care îl făcea pe om să-şi uite cu totul de sine şi de umanitatea sa, devenind o simpla fiinţă instinctuală, va fi fost ceva demn de dispreţ, motiv pentru care între cele două instincte trebuia, neîndoielnic, să izbucnească mai întâi o luptă aprigă. Să se pună în libertate instinctele omului civilizat! Cel care se exaltă în faţa culturii îşi închipuie că din ea izvorăşte doar frumuseţe. Această eroare se bazează pe o lipsă de cunoaştere psihologică profundă. Forţele instinctuale acumulate în insul civilizat sunt extrem de distrugătoare şi cu mult mai primejdioase decât instinctele primitivului care îşi trăieşte continuu şi în măsura modestă instinctele negative. De aceea nici un război din trecutul istoric nu poate rivaliza, în amploarea ororii, cu războiul naţiunilor civilizate. Nici la greci nu va fi fost altminteri. Tocmai pentru că au trăit viu senzaţia de groază, ei au izbutit să împace treptat dionisiacul cu apolinicul ,,printr-un act metafizic miraculos", cum spune Nietzsche chiar de la început. Trebuie să reţinem această

afirmaţie, ca şi cealaltă, după care opoziţia în chestiune ,,nu este suprimată decât aparent de termenul comun «arta»". Trebuie să ne amintim de aceste propoziţii deoarece Nietzsche, asemenea lui Schiller, are tendinţa evidentă de a atribui artei un rol mediator şi mântuitor. Şi astfel, problema se înfundă în estetic – urâtul este de asemenea ,,frumos"; abominabilul, răul chiar strălucesc, jinduite, în lucirea
înşelătoare a frumosului estetic. Natura de artist a lui Schiller, ca şi aceea a lui Nietzsche, revendică prin sine şi pentru posibilităţile proprii de create şi de expresie un sens mântuitor.

213. Iată de ce Nietzsche uită cu totul de faptul că lupta dintre Apollo şi Dionysos şi împăcarea lor finală nu era pentru greci o problemă estetică, ci una religioasă. Sărbătorile dionisiace ale satyrilor erau, potrivit oricărei analogii, un fel de sărbători totemice, însoţite de identificări totemice cu strămoşii mitici sau direct cu animalul totem. Cultul lui Dionysos a avut în multe locuri o coloratură mitic speculativă şi a exercitat în orice caz o influenţă religioasă foarte puternică. Faptul că tragedia a luat naştere din ceremonia religioasă primitivă semnifică tot atât cât legătura dintre teatrul nostru modern şi misterele medievale, precum şi fundamentul exclusiv religios al acestora, şi nu îngăduie de aceea ca problema să fie judecată doar în aspectul ei estetic. Estetismul reprezintă ochelarii moderni prin care tainele psihologice ale cultului dionisiac sunt văzute într-o lumina în care anticii în mod sigur nu le vedeau şi nu le trăiau. Atât în cazul lui Nietzsche, cât şi în acela al lui Schiller, punctul de vedere religios a fost complet ignorat şi înlocuit cu reflecţia estetică. În mod cert, aceste lucruri posedă o latură estetică ce nu trebuie nicidecum neglijata.*9

<Nota 9> Estetismul poate, fireşte, înlocui funcţiile religioase. Dar câte nu sunt lucrurile care pot face acelaşi lucru? Câte surogate de religie absentă nu am cunoscut? Chiar dacă estetismul este un foarte nobil surogat, el nu e

totuşi altceva decât un înlocuitor pentru un ce veritabil care lipseşte. “Convertirea" târzie a lui Nietzsche la Dionysos arată de altfel cel mai bine că surogatul estetic nu a ţinut piept timpului. </Nota 9>

Dacă însă creştinismul medieval este interpretat doar estetic, caracterul său real se falsifică şi se superficializează tot atât de mult ca atunci când este abordat exclusiv istoric. O înţelegere autentică nu poate avea loc decât pe un fond identic, căci nimeni nu va susţine că înţelege esenţa unui pod de cale ferată, simţindu-l estetic. Tot astfel, a concepe lupta dintre Apollo şi Dionysos ca pe o chestiune legată de instincte artistice contrarii înseamnă a transfera problema, nemotivat din punct de vedere istoric şi material, în domeniul estetic, a o supune unei examinări parţiale care nu va da niciodată seama de conţinutul ei real.

214. Această deplasare are în mod sigur mobilul şi scopul ei psihologic. Avantajul procedurii nu este greu de descifrat: examinarea estetică transformă pe loc problema într-o imagine pe care contemplatorul o examinează comod, admirându-i atât frumuseţea cât şi urâţenia, situat fiind la o depărtare sigură de orice simpatie şi participare, mulţumindu-se să retrăiască doar senzitiv pasiunea din imagine. Atitudinea estetică ne fereşte de participare, de amestecul personal pe care îl presupune înţelegerea religioasă a problemei. Acelaşi avantaj e garantat de modul istoric de examinare, la a cărui critică Nietzsche însuşi a adus o serie de contribuţii dintre cele mai preţioase.*10 Posibilitatea de a aborda doar estetic o astfel de problemă – ,,O problemă cu coarne", cum o numeşte el – este fără îndoială ispititoare, căci înţelegerea religioasă, singura adecvată în acest caz, presupune o trăire prezentă sau trecută, de care omul modern este rareori în stare. Dionysos pare să se fi răzbunat pe Nietzsche; a se vedea Versuch einer Selbstkritik, din anul 1886, care prefaţează Die Geburt der Tragodie: ,,Da, ce este dionisiac? – în aceasta carte se oferă un răspuns – aici vorbeşte un «ştiutor», iniţiatul şi apostolul dumnezeului său"*11. Ceea ce

Nietzsche nu era când a scris Die Geburt der Tragodie absorbit fiind de estetica; dionisiac însă a devenit abia scriind Zarathustra şi acel paragraf memorabil care încheie Versuch einer Selbstkritik: Înălţaţi-vă inimile, fraţi ai mei, sus, mai sus! şi nu uitaţi de picioarele voastre!

<Nota 10> Fr. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie fur das Leben. Partea a doua din Unzeitgemaflen Betrachtungen. </Nota 10>

<Nota 11> Nietzsche, Versuch einer Selbstkritik, p. 6. </Nota 11>

Ridicaţi-vă şi picioarele, voi, buni dansatori, şi mai bine chiar: staţi şi în cap!"*12

215. Profunzimea deosebită cu care Nietzsche a înţeles problema, în ciuda certitudinilor sale estetice, era atât de aproape de realitate încât experienţa dionisiacă pe care o va face ulterior pare aproape o consecinţă inevitabilă. Atacul împotriva lui Socrate, întreprins în Die Geburt der Tragodie, se adresează raţionalistului, insensibil la orgiasticul dionisiac. Acest afect corespunde erorii analoage pe care o săvârşeşte contemplaţia estetică: ea îşi ţine problema la distanţă. În ciuda concepţiei sale estetice, Nietzsche a intuit încă de atunci soluţia reală, scriind că opoziţia va fi anulată nu de arta, ci de un ,,act metafizic miraculos al voinţei elene". El pune ,,voinţa" între ghilimele, ceea ce ne face să credem, ţinând seama de influenţa puternică pe care Schopenhauer o exercită asupra lui, că avem în vedere noţiunea metafizică de voinţă. “Metafizica" are, pentru noi, semnificaţia psihologica de „inconştient". Dacă în formula lui Nietzsche îl înlocuim pe ,,metafizic" cu ,,inconştient", atunci soluţia problemei ar fi un ,,act miraculos" inconştient. Un ,,miracol" este iraţional, deci actul este un fenomen iraţional inconştient, ceva ce se formează din sine fără participarea raţiunii şi a intenţiei conştiente; el rezultă, devine, ca fenomen de creştere al naturii creatoare, născut

nu din subtilităţile spiritului uman, ci din aşteptarea nostalgică, din credinţă şi speranţă.

216. Să lăsăm deocamdată această problemă deoparte, deoarece în cursul expunerii noastre vom avea prilejul să revenim mai amănunţit asupra ei, şi să cercetăm mai îndeaproape noţiunile de apolinic şi dionisiac. Să examinăm mai întâi dionisiacul. Prezentarea lui Nietzsche lasă limpede să se vadă că el are de asta data în vedere o desfăşurare, o revărsare în sus şi în afară, o diastolă, cum spune Goethe, o mişcare ce îmbrăţişează universul, cum o descrie Schiller în oda An die Freude (Catre Bucurie):
Îmbrăţişaţi-vă, voi milioane
Un sărut al lumii întregi".
şi mai departe:

<Nota 12> Loc. cit., p. 14. </Nota 12>

„La sânul naturii
Fiinţele toate sorb bucurie;
Toţi cei buni, toţi cei răi
Merg pe urmele-i de roze.
Sărutări ne-a dat şi poame,
Un prieten pân' la moarte devotat;
Viermelui plăcerea i-a fost dată,
Iar cherubul stă în faţa Domnului."

217. Aceasta este o expansiune dionisiacă. Un torent de puternică simţire universală care izbucneşte irezistibil şi ameţeşte simţurile ca un foarte tare vin. Este o beţie în cel mai înalt sens.

218. La această stare, elementul psihologic al senzaţiei, senzorială sau afectivă, participă într-o măsură foarte mare. Este vorba de o extraversie de sentimente, legate indistinct de elementul senzaţie, motiv pentru care le numim senzaţii afective. Există de aceea mai degrabă afecte care izbucnesc în această stare, prin urmare ceva instinctiv care exercită o coerciţie oarbă ce se exprimă în afectarea sferei corporale.

219. Apolinicul, în schimb, este o percepere de imagini interioare ale frumuseţii, ale măsurii şi ale sentimentelor în proporţii temperate. Comparaţia cu visul arată limpede caracterul stării apolinice: este starea introspecţiei, a contemplaţiei întoarse către interior, către lumea de vis a ideilor eterne, deci o stare de introversie.

220. Până aici analogia cu mecanismele noastre este desigur în afară oricărei îndoieli. Dacă ne vom mulţumi însă doar cu ea, nu vom putea da întru totul seama de noţiunile lui Nietzsche.

221. Pe parcursul cercetării de faţă vedem că starea de introversie, în măsura în care devine un habitus, aduce întotdeauna cu sine şi o diferenţiere a relaţiei cu lumea ideilor, în vreme ce extraversia devenită obişnuinţă aduce cu sine o diferenţiere a relaţiei cu lumea obiectului. În conceptele lui Nietzsche nu vedem nimic dintr-o astfel de diferenţiere. Sentimentul dionisiac are caracterul absolut arhaic al senzaţiei afective. El nu este deci pur şi simplu diferenţiat de instinctual spre a putea deveni acel element mobil care, în cazul tipului extravertit, ascultă de recomandările raţiunii şi se lasă în voia acesteia ca un instrument docil. Tot aşa, conceptul de introversie al lui Nietzsche nu întreţine nici un fel de relaţie distinctă cu ideile care, odată eliberate de intuiţia determinată senzorial sau produsă creator, să poată deveni forme abstracte şi pure. Apolinicul este o percepţie interioară, o intuiţie a lumii ideilor. Comparaţia cu visul arată desluşit că Nietzsche gândea aceasta stare, pe de-o parte, ca simplă intuiţie, pe de alta, ca simplă imagine.

222. Aceste caracteristici au ceva particular pe care nu ne putem îngădui să-l atribuim noţiunii noastre de atitudine introvertită sau extravertită. În cazul unui om oriental precumpănitor pe reflecţie, starea apolinică de contemplare a imaginilor interioare produce o elaborare a acestora potrivit cu esenţa gândirii intelectuale. Astfel iau naştere

ideile. În cazul unui om oriental precumpănitor pe sentiment are loc un proces asemănător: imaginile sunt simple profund şi apare o idee afectivă care poate să coincidă în esenţa ei cu ideea produsă de gând. Ideile sunt de aceea tot atât de mult gânduri cât şi sentimente, de exemplu ideea de patrie, de libertate, de Dumnezeu, de nemurire etc. Principiul ambelor elaborări este raţional şi logic. Există însă şi un alt punct de vedere potrivit căruia elaborarea logic raţională nu este valabilă. Acest punct de vedere este cel estetic. În introversie el întârzie asupra contemplării ideilor, dezvoltă intuiţia şi contemplarea interioară în extraversie, el întârzie asupra senzaţiei şi dezvolta simţurile, instinctul, afectanţa. Pentru acest punct de vedere, gândirea nu este în nici un caz principiul percepţiei interioare a ideilor şi nici sentimentul; pentru el, gândirea şi simţirea sunt simple derivate ale contemplaţiei interioare sau ale senzaţiei simţurilor.

223. Noţiunile lui Nietzsche ne conduc, prin urmare, la un al treilea şi, respectiv, al patrulea tip psihologic pe care le-am putea denumi estetice prin raportare la tipurile raţionale (al gândirii şi al simţirii). Sunt tipul intuiţiei şi tipul senzaţiei. Aceste două tipuri au comun cu tipurile raţionale momentul introversiei şi al extraversiei, fără însă a diferenţia, ca în tipul gândirii, perceperea şi contemplarea imaginilor interioare de gândire şi, precum tipul simţirii, conţinutul afectiv al imaginilor interioare de sentiment. În schimb, intuitivul ridică perceperea inconştientă la rangul unei funcţii diferenţiate prin care se produce şi adaptarea sa la lume. El se adaptează cu ajutorul unor directive inconştiente pe care le receptează graţie unei percepţii deosebit de fine şi de ascuţite şi interpretării unor mişcări pe jumătate conştiente. Cum arată o astfel de funcţie este greu de descris, din cauza caracterului ei iraţional şi, ca să spun aşa, inconştient. Ar putea fi comparata cu daimonion-ul lui Socrate; cu deosebirea însă ca atitudinea neobişnuit raţionalistă a lui Socrate refula funcţia intuitivă, în aşa fel încât ea trebuie să se impună într-o forma concret

halucinatorie, deoarece nu avea acces psihologic direct la conştiinţă.
224. Tipul senzaţiei este în orice privinţă o răsturnare a celui intuitiv. El se bazează exclusiv pe elementul senzaţiei simţurilor. Psihologia lui se orientează după instinct şi după senzaţie. El se referă de aceea la excitaţia reală.

225. Faptul că Nietzsche subliniază tocmai funcţia psihologică a intuiţiei pe de-o parte, pe aceea a senzaţiei şi a instinctului de cealaltă parte, este caracteristic pentru propria sa psihologie. El aparţine, desigur, tipului intuitiv cu înclinare spre introversie. În favoarea încadrării în categoria intuitivilor pledează modul predominant intuitiv artistic al producţiei sale, pentru care cu deosebire semnificativă este tocmai scrierea Die Geburt der Tragodie şi, în mai mare măsura, principala sa operă, Also sprach Zarathustra. Pentru latura sa introvertit intelectuală definitorii sunt scrierile aforistice care, în ciuda coloraturii lor intens afective, atesta un intelectualism eminamente critic, de factura celui francez din veacul al XVIII-lea. În favoarea tipului său intuitiv pledează în general lipsa de limitare şi de unitate raţională. Ţinând seama de această stare de fapt nu ne uimeşte situarea, inconştientă, a propriei psihologii în prim-planul scrierilor de început, ceea ce corespunde atitudinii intuitive care percepe mai degrabă exteriorul prin interior, uneori chiar în paguba realităţii. Cu ajutorul acestei atitudini, el a dobândit şi o cunoaştere profundă a calităţilor dionisiace ale propriului inconştient ale cărui forme primitive au atins, atât cât ştim, suprafaţa conştiinţei abia o dată cu izbucnirea bolii, după ce mai înainte se trădaseră la nivelul operei prin numeroasele aluzii erotice. Din punct de vedere psihologic, este de aceea extrem de regretabil că scrierile, deosebit de semnificative, descoperite la Torino, după declanşarea bolii, au fost distruse din scrupul moral şi estetic.

IV
PROBLEMA TIPURILOR ÎN STUDIUL OMULUI

1. Generalităţi despre tipurile lui Jordan

226. Urmărind cronologic lucrările preliminare legate de problema tipurilor psihologice, ajung acum la un opuscul mai ciudat, a cărui cunoaştere o datorez preţioasei mele colaboratoare Dr Constance E. Long din Londra. E vorba de *Character As Seen In Body and Parentage*1* a lui Furneaux Jordan.

227. În cele 126 de pagini ale cărţuliei sale, Jordan descrie în principal două tipuri caracteriologice a căror definite ne interesează din multe privinţe deşi, anticipând, putem spune ca autorul ia doar pe jumătate în considerare tipurile noastre, iar în ce priveşte cealaltă jumătate, el adoptă punctul de vedere al tipului intuitiv şi senzorial pe care î1 amestecă apoi cu celalalt punct de vedere. Dau mai întâi cuvântul autorului, spre a-şi formula definiţia introductivă. El afirmă: ,,Există două caractere fundamental diferite, două tipuri caracteriale distincte (şi un al treilea, intermediar): unul la care tendinţa către activitate este puternică, iar tendinţa către reflecţie slaba, şi un altul, la care predomină aplecarea spre reflecţie, în vreme ce pornirea spre activitate este mai slabă. Între aceste două extreme există nenumărate nuanţe. E suficient să arătam însă că mai există şi un al treilea tip [...], la care forţa de reflecţie şi forţa de acţiune îşi ţin mai mult sau mai puţin cumpănă. Într-o clasă intermediară, pot fi grupate şi acele caractere la care exista o pornire către excentricitate sau la care domină alte posibile tendinţe anormale în paguba proceselor emoţionale şi nonemoţionale.*2

<nota 1> Ediţia a IV-a, Londra, 1896. </nota1>

<Nota 2> *Loc. at.,* p. 5 </nota2>

228. Reiese limpede din această definiţie ca Jordan opune reflecţiei, gândirii, activitatea, fapta. E de înţeles ca un observator superficial al fiinţei umane este izbit mai întâi de contrastul dintre caracterul reflexiv şi cel activ şi de aceea dispus să definească opoziţia cercetată şi din acest punct de vedere. Dar chiar şi simplă reflecţie pe seama faptului că în mod necesar caracterul activ nu rezultă doar din impulsuri, ci că el poate să provină şi din gândire, arată că este util să se definească opoziţia observată şi din această perspectivă. Jordan însuşi ajunge la asemenea concluzii, introducând în consideraţiile sale un alt element deosebit de valoros pentru noi, anume sentimentul.*3 Astfel, el constată că tipul activ e mai puţin pasionat, în vreme ce temperamentul reflexiv se caracterizează tocmai prin pasionalitate. De aceea Jordan îşi numeşte tipurile ”the less impassioned” şi ”the more impassioned". Elementul pe care îl trecuse cu vederea în definiţia introductivă este ridicat deci ulterior la rangul de termen constant. Deosebirea faţă de concepţia noastră stă în faptul că Jordan consideră tipul mai puţin ,,pasionat" ca fiind întotdeauna şi ,,activ", iar pe celalalt ca ,,inactiv". Socotesc nefericită această confuzie, căci există naturi extrem de pătimaşe şi profunde care sunt totodată energice şi active, şi invers, naturi mai puţin pasionate şi superficiale pe care nu le caracterizează acţiunea şi nici măcar vreo formă oarecare inferioară de activitate. După parerea mea, concepţia sa altminteri valoroasă ar fi câştigat în claritate dacă el ar fi renunţat – ca reprezentând un cu totul alt punct de vedere – la determinarea caracteriologică, în sine importantă, a activităţi şi a inactivităţii. Se va vedea din cele ce urmează că îl descrie prin tipul ”less impassioned and more active” pe extravertit, iar prin tipul ,,more impassioned and less active" pe cel introvertit. Ambele pot fi active sau inactive fără a-şi pierde caracteristicile tipologice, motiv pentru care consider ca elementului activitate nu trebuie să i se confere un rol determinant principal, ca determinant de importanţă secundară el joacă oricum un rol oarecare, de vreme ce potrivit cu felul său de a fi, extravertitul pare de regula mult mai mobil, mai viu, mai activ decât introvertitul. Această

calitate depinde în întregime de fază în care individul se află momentan în report de lumea exterioară. Un introvertit într-o fază extravertită apare activ, un extravertit într-o fază introvertită apare pasiv. Activitatea însaşi ca trasatură principală de caracter poate fi uneori introvertită, adică orientându-se către interior şi desfăşurând o activitate intelectuală şi afectivă vie, în timp ce afară domneşte o linişte profundă alteori, ea poate fi extravertită, apărând sub formă acţiunii mobile, vii, în vreme ce în spatele ei se ascunde un gând fix, imuabil sau un sentiment tot la fel.
<nota3> *Loc. cit.*, p. 6. </nota3>

229. Înainte de a examina mai îndeaproape explicaţiile lui Jordan, ţin să mai subliniez din raţiuni de claritate conceptuală o împrejurare care, neluată în seamă, ar putea da naştere la confuzii. Am menţionat la început că in publicaţii anterioare identificasem pe introvertit cu tipul gândire, iar pe extravertit cu tipul simţire. M-am lămurit abia mai târziu, după cum am arătat, că introversia şi extraversia ca atitudini fundamental generale trebuie deosebite de tipurile funcţionale. Aceste doua atitudini sunt foarte uşor de recunoscut, în vreme ce pentru a identifica tipurile funcţionale e deja necesară o experienţă vastă. Uneori este deosebit de anevoios a decide care funcţie este predominantă. Induce în eroare faptul că introvertitul – ca urmare a atitudinii sale abstractive – lasă în mod firesc impresia unui ins reflexiv şi superior. Suntem de aceea înclinaţi să presupunem în cazul său primatul gândirii. Invers, extravertitul prezintă în chip natural foarte multe reacţii care fac uşor sa se presupună o predominare a sentimentului. Aceste presupuneri sunt însa iluzorii, căci extravertitul poate foarte bine aparţine tipului gândire, iar introvertitul tipului simţire. Jordan descrie în general doar pe introvertit şi pe extravertit. Acolo însa unde intra în detalii, descrierea sa lasă loc la neînţelegeri, prin faptul ca el amestecă trăsăturile diferitelor tipuri funcţionale care, din cauza unei insuficiente prelucrări a materialului, nu sunt net distinse unele de celelalte. În linii mari însă, imaginea atitudinii introvertite este inechivoc conturată în aşa fel

încât caracterul celor două atitudini fundamental este pe deplin recognoscibil

230. Caracterizarea tipurilor pe baza afectivităţii îmi pare a fi lucrul cel mai important în scrierea lui Jordan. Am văzut deja că reflexivitatea şi superioritatea fiinţei introvertitului sunt compensate la nivelul inconştientului de o viaţa instinctuală şi senzitivă arhaică. S-ar putea spune şi că individul este introvertit pentru că trebuie să se ridice de la un caracter arhaic-impulsiv până la înălţimea dătătoare de siguranţa a abstracţiei, spre a putea să stăpânească de acolo afectele rebele în mişcare sălbatică. Ceea ce şi este valabil în multe cazuri. Invers, s-ar putea susţine că viaţa afectivă cu rădăcini mai puţin adânci a extravertitului se pretează mai uşor la diferenţiere şi la îmblânzire, decât gândirea şi simţirea arhaică şi inconştienţa, fantazarea care poate avea o influenţă periculoasă asupra personalităţii sale. Extravertitul caută de aceea să trăiască întotdeauna cât mai agitat şi mai intens cu putinţă pentru a evita să se oprească la sine însuşi şi la gândurile şi sentimentele sale rele. În temeiul acestor observaţii uşor de făcut, se explică un pasaj ce poate părea altminteri paradoxal în care Jordan (p. 6) afirma că în cazul temperamentalului „less impassioned” (extravertit) domină intelectul care participă neobişnuit de mult la modelarea vieţii, în timp ce în cazul temperamentului reflexiv, tocmai afectele sunt acelea care revendică o importanţă sporită.

231. S-ar zice la prima vedere că această idee îmi contrazice afirmaţia după care tipul „less impassioned” ar corespunde tipului meu extravertit. Văzute însă mai îndeaproape, lucrurile nu stau aşa, căci caracterul reflexiv *încearcă* să stăpânească afectele rebele, dar el este în realitate influenţat de pasiune într-o măsură mai mare decât acela care îşi ia ca îndreptar conştient în viaţă dorinţele orientate către obiect. Acesta, respectiv extravertitul, se străduie să reuşească întotdeauna astfel, dar îşi dă în curând seama ca sentimentele şi gândurile subiective sunt acelea care îi ies în cale, perturbându-l. El este influenţat de lumea sa psihică interioară într-o măsură mai mare decât îşi închipuie. Ceea ce el însuşi nu poate să vadă, în schimb

observatorilor atenţi din jur nu le scapă, este intenţionalitatea personală a străduinţelor sale. De aceea ca regula de bază el trebuie sa-şi până necontenit întrebarea: ,,Ce vreau de fapt? Care este intenţia mea ascunsa?" Celălalt, introvertitul, cu intenţiile sale conştiente, elaborate, nu vede niciodată ceea ce anturajul sau percepe cât se poate de limpede, faptul că intenţiile sale slujesc în cele din urma unor instincte puternice, dar lipsite de obiect şi de scop, şi sunt influenţate în mare măsură de acestea. Cel care îl observă şi îl judecă pe extravertit este înclinat sa-i considere simţirea şi gândirea scoase la vedere drept un văl subţire ce acoperă doar incomplet o intenţie rece şi ingenioasă. Cel care încearcă să-l înţeleagă pe introvertit ajunge uşor la concluzia că el ţine cu greu în frâu, prin sofisme aparente, o pasiune violentă.

232. Ambele judecaţi sunt juste şi false deopotrivă. *False* atunci când punctul de vedere conştient, conştiinţa în genere, este puternică şi capabilă să reziste inconştientului; *juste,* atunci când un punct de vedere conştient slab se află în faţa unui inconştient puternic şi trebuie eventual să-i cedeze acestuia. Într-o astfel de situaţie, izbucneşte ceea ce se afla în fundal; într-un caz, intenţia egoista, în celalalt caz, pasiunea neînfrânată, afectul elementar care nu ţine seama de nimic. Aceste reflecţii ne permit să identificăm modul de observaţie al lui Jordan: el este evident oriental spre afectivitatea elementului observat, de unde nomenclatura "less emotional" şi „more impassioned". Dacă deci el îl consideră pe introvertit din unghiul afectului ca pasionat, iar pe extravertit din acelaşi unghi ca mai puţin pasionat sau chiar ca intelectual, putem desemna ca *intuitiv* modul său particular de cunoaştere. Am arătat deja că Jordan amestecă punctul de vedere raţional cu cel estetic. Dacă îl caracterizează pe introvertit ca fiind pătimaş, pe extravertit însă ca fiind intelectual, este pentru că el vede ambele tipuri din unghiul *inconştientului,* adică el le *percepe prin inconştientul său.* El observă şi recunoaşte intuitiv, ceea ce se petrece probabil întotdeauna în cazul celui care posedă o cunoaştere practică a oamenilor. Oricât de corectă şi de profundă poate fi ocazional o astfel de interpretare, ea

suferă totuşi de o limitare esenţială: anume, ea trece cu vederea realitatea efectivă a ceea ce observă, judecă numai prin prisma propriei imagini inconştiente şi nu prin aceea a fenomenului real. Această eroare de judecată este proprie în genere intuiţiei, motiv pentru care raţiunea întreţine cu ea o relaţie tensionată şi nu îi acordă decât în silă drept de existenţă, deşi în anume cazuri este obligată să se convingă de exactitatea ei obiectivă. Formulările lui Jordan coincid astfel în mare cu realitatea, dar nu cu realitatea aşa cum o înţeleg tipurile raţionale, ci cu aceea inconştientă a lor. Atare împrejurări sunt de natură a crea mai mult ca orice confuzie în aprecierea fenomenelor observate şi a îngreuna înţelegerea cu privire la ele. În această chestiune deci, să nu se poarte dispute pe seama nomenclaturii, ci să se reţină exclusiv faptul că în fenomenele observate există diferenţe care se opun. Deşi eu, potrivit felului meu de a fi, mă exprim cu totul altfel decât Jordan, clasificările noastre cu privire la fenomenele observate coincid (cu unele excepţii).

233. Înainte de a trece la discutarea tipizării materialului lui Jordan, aş vrea să revin pe scurt la cel de al treilea tip, ”intermediate", postulat de el. După cum am văzut, Jordan integrează aici, pe de-o parte, categoria celor echilibraţi, pe de alta, a celor neechilibraţi. Nu este inutil a reaminti în acest loc de clasificarea şcolii valentiniene: de insul hilic, subordonat celui psihic şi, respectiv, pneumatic. Omul hilic corespunde, potrivit definiţiei sale, tipului senzorial, adică acelui ins ale cărui determinări dominante sunt date în şi prin simţuri, în şi prin percepţia senzorială. Tipul senzorial nu are gândire şi nici simţire diferenţiată, în schimb senzorialitatea îi este bine dezvoltată. Este acesta, după cum se ştie, şi cazul primitivului. Senzorialitatea instinctivă a primitivului îşi găseşte replica în spontaneitatea psihicului său. Spiritualul, gândurile i se înfăţişează ca apariţii, ca să spun aşa. Nu el este acela care le face sau le elaborează – în acest scop îi lipsesc aptitudinile – , ci ele se fac singure şi îl năpădesc, îi apar chiar sub forma de halucinaţii. Această mentalitate poate fi numita intuitivă, căci intuiţia este percepţie instinctivă a unui conţinut psihic emergent. În timp ce, de regulă, funcţia

psihologică principală a primitivului este senzorialitatea, funcţia compensatoare mai puţin aparentă este intuiţia. Pe o treaptă de civilizaţie mai înaltă, pe care unii au diferenţiat mai mult sau mai puţin gândirea, alţii simţirea, există, şi nu puţini, care au dezvoltat într-o măsură mai mare intuiţia, pe care o utilizează ca funcţie esenţialmente determinantă. De aici rezultă tipul intuitiv. Cred din acest motiv ca grupa intermediară a lui Jordan poate fi contopită cu tipul senzorial şi cu tipul intuitiv.

2. Prezentare specială şi critică tipurilor lui Jordan

234. În ce priveşte manifestarea generală a celor două tipuri, Jordan (p. 17) subliniază faptul că tipul mai puţin emotiv prezintă mult mai multe personalităţi proeminente sau marcante. Aceasta afirmaţie vine din aceea ca Jordan identifică tipul activ cu acela mai puţin emotiv, ceea ce este, după părerea mea, inadmisibil. Exceptând această eroare, rămâne evident corectă observaţia lui după care cel care este mai puţin emotiv, sau extravertitul, cum am spune noi, se face mai remarcat prin purtarea lui decât emotivul sau introvertitul.

a) Femeia introvertită (The More Impassioned Woman)

235. Jordan vorbeşte mai întâi de caracterul *femeii introvertite.* Amintesc rezumativ punctele principale ale descrierii sale: comportament liniştit, caracter nu prea uşor descifrabil, ocazional critic, chiar sarcastic; daca uneori proastă dispoziţie se manifestă prea apăsat, ea nu este totuşi nici capricioasă, nici agitată, nici certăreaţă, nici ”censorious" (termen care ar trebui tradus prin „cenzorial”), nici cârtitoare. Răspândeşte linişte in jurul ei, consolează şi vindecă fără sa-şi dea seama. Sub această aparenţa somnolează însă afecte şi pasiuni. Natura ei branşată pe sentiment ajunge încet la maturitate. Cu vârsta, farmecul caracterului îi sporeşte. Ea este „sympathetic", adică simte şi trăieşte împreuna cu ceilalţi. [...] Caracterele feminine

cele mai rele aparţin acestui tip. Ele sunt cele mai crude mame vitrege. Pot fi, ce-i drept, mame si soţii foarte afectuoase, dar pasiunile şi afectele lor sunt atât de puternice încât le întunecă raţiunea. iubesc dar şi urăsc prea mult. Gelozia le poate transforma în fiare. Urându-şi copiii vitregi, îi pot tortura, fizic, de moarte.

236. Acolo unde nu domină răul, moralitatea însăşi este un sentiment profund care merge pe drumul său propriu, autonom, nu întotdeauna adaptabil opiniilor convenţionale. Pe acest drum ea nu se angajează din spirit de imitaţie sau de supunere şi nici într-un caz din dorinţa de a fi răsplătită, aici sau în lumea de dincolo. Ea îşi dezvoltă calităţile şi defectele doar în intimitate; aici îşi arată bogăţia inimii, grijile şi bucuriile, dar şi pasiunile şi erorile, precum neîmpăcare, îndărătnicie, mânie, gelozie sau chiar desfrâu. Este supusă influenţei momentului şi puţin înclinată să se gândească la bunăstarea celor absenţi. Poate să uite uşor de ceilalţi, cum poate să uite de timp. Când se comportă afectat, poza ei nu se bazează pe imitaţie, ci vădeşte o schimbare de atitudine şi de limbaj, corespunzătoare gândurilor şi sentimentelor schimbate. Din punct de vedere social, rămâne în cele mai felurite medii cât mai egală cu sine însăşi. În viaţa casnică şi socială nu are pretenţii mari şi este uşor de mulţumit. Formulează spontan judecăţi, aprobând sau elogiind. Ştie să liniştească şi să încurajeze. Posedă compasiune pentru toate făpturile slabe, bipede sau patrupede. „Ea se înalţă spre ceea ce e superior şi se apleacă spre ceea ce e inferior, este soră şi tovarăşa de joacă a întregii naturi.” Judecata îi este blândă şi tolerantă. Când citeşte, încearcă să sesizeze ideile cele mai intime şi sentimentul cel mai adânc al cărţii; motiv pentru care maltratează cartea cu sublinieri şi observaţii marginale şi o reciteşte.*4

237. În această descriere se recunoaşte uşor caracterul introvertit. Descrierea este însă într-un anumit sens unilaterală, căci are în vedere precumpănitor latura sentimentului şi nu adânceşte tocmai acel element caracteristic căruia eu îi acord o valoare specială, respectiv viaţa *interioară conştientă.* Jordan aminteşte că femeia

introvertită este ,,contemplativă", fără a intra însă în detalii. Cred însă că descripţia lui îmi confirma afirmaţiile de mai sus despre modul său de observaţie; el se opreşte mai ales asupra comportamentului exterior constelat de sentimente şi asupra manifestărilor pasiunii, fără a intra în esenţa conştiinţei acestui tip. De aceea el nu are în vedere faptul că viaţa interioară joacă un rol decisiv pentru psihologia conştientă a acestui tip. De ce, de pildă, femeia introvertită citeşte atent? Deoarece îi place mai înainte de toate să înţeleagă şi să sesizeze gândurile.
< nota4 > *Loc. cit.,* pp. 17 ş.a.m.d. </nota 4>

De ce este calmă şi liniştitoare? Deoarece îşi păstrează pentru sine sentimentele şi le activează în gânduri în loc să-i împovăreze pe ceilalţi cu ele. Moralitatea ei neconvenţională se sprijină pe reflecţii profunde şi pe sentimente convingătoare. Farmecul caracterului ei liniştit şi raţional se întemeiază nu numai pe o atitudine calmă, ci şi pe faptul că se poate vorbi cu ea rezonabil şi coerent şi că este în stare să onoreze argumentele partenerului ei. Ea nu îl întrerupe pe acesta cu ieşiri impulsive, ci îi însoţeşte opiniile de propriile ei gânduri şi sentimente care rămân cu toate acestea valabile şi nu se dau bătute în faţa unor contraargumente.

238. Acestei ordini solide şi frumos structurate a conţinuturilor sufleteşti conştiente li se opune o viaţă afectivă haotică şi pasionată, de care femeia introvertită este, cel puţin în aspectul ei personal, foarte adesea conştientă şi de care se teme pentru că o cunoaşte. Ea reflectează la sine însăşi şi are de aceea în afară o atitudine egală, putând cunoaşte şi admite o serie de lucruri fără a le acoperi de elogii sau de reproşuri. Deoarece viaţa afectivă îi blochează aceste însuşiri, ea îşi repudiază, pe cât posibil, instinctele şi afectele, fără însă a le domina. Pe cât de logică şi de solid construită îi este conştiinţa, pe atât de elementar, de confuz şi de nestăpânit îi este afectul. Îi lipseşte acestuia nota propriu-zis umană, fiind disproporţionat, iraţional, *un fenomen natural* care străpunge ordinea umană. El nu are nici un gând ascuns şi nici un fel de intenţie, putând fi în

anumite condiţii absolut destructiv, un torent sălbatic care nu urmăreşte, dar nici nu evită distrugerea, fără scrupule şi necesar, ascultând doar de propria-i lege, un proces care se împlineşte pe sine. Însuşirile pozitive ale femeii introvertite vin din faptul că gândirea ei, tolerantă şi binevoitoare, izbuteşte să influenţeze şi să atragă o parte a vieţii instinctuale, fără însă a o putea cuprinde şi remodela integral. Femeia introvertită este mult mai puţin conştientă de afectivitatea ei decât de gândurile şi sentimentele raţionale care o animă. Este incapabilă să-şi cuprindă întreaga afectivitate, dar are opinii utilizabile. În raport cu conţinuturile spirituale, afectivitatea îi este mai puţin mobilă, posedă o anume vâscozitate, o considerabilă inerţie, fiind de aceea greu de schimbat; femeia introvertită este perseverentă, de unde constanţa şi modul ei egal de a fi de care nu este conştientă, de unde şi îndărătnicia, iar uneori incapacitatea de a se lăsa rezonabil influenţată în lucruri legate de afectivitate.

239. Aceste reflecţii pot explica de ce judecarea femeii introvertite exclusiv din unghiul de vedere al afectivităţii este incompletă şi nedreaptă, atât într-o accepţie pozitivă, cât şi într-una negativă. Dacă Jordan consideră că cele mai negative caractere feminine se află printre introvertite, faptul acesta vine, cred eu, din aceea că el pune un accent prea mare pe afectivitate, ca şi cum numai pasiunea ar fi mama răului. Copiii pot fi chinuiţi de moarte şi altminteri decât fizic. Şi, invers, acea deosebită bogăţie de iubire a femeilor introvertite nu este întotdeauna propria lor avuţie, ci ele sunt adesea mai degrabă posedate de ea până în clipa în care, profitând de o împrejurare favorabilă, vor manifesta brusc, spre uimirea partenerului lor, o neaşteptată răceală. Viaţa afectivă a introvertitului este în genere latura lui slabă, aceea pe care nu se poate neapărat conta. El se iluzionează singur în această privinţă, iar alţii se iluzionează şi se deziluzionează în legătură cu el, dacă îi iau în calcul doar afectivitatea. Spiritul îi este mai sigur, căci este mai adaptat. Natura afectivităţii sale este prea nedomolită.

b) Femeia extravertită (The Less Impassioned Woman)

240. Trecem acum la descrierea a ceea ce Jordan numeşte „less impassioned woman". Trebuie şi aici să elimin tot ceea ce el a amestecat i*n puncto* activitate, amestec care nu face decât să tulbure identificarea caracterului tipic. De aceea, atunci când autorul vorbeşte de o anumită rapiditate a extravertiţiei, nu trebuie să înţelegem prin aceasta elementul energic, activ, ci doar mobilitatea proceselor active.

241. Despre femeia extravertită, Jordan afirmă că este carac-terizată de o anume rapiditate şi de un anume oportunism, mai degrabă decât de statornicie şi consecvenţă. Viaţa ei este de regulă plină de nenumărate mărunţişuri. Ea îl depăşeşte chiar pe Lordul Beaconsfield care declară că lucrurile neînsemnate nu sunt prea neînsemnate, iar cele însemnate nu sunt prea însemnate. Se interesează – la fel cum a făcut bunica ei şi cum vor face şi nepoţii ei – de înrăutăţirea generală a oamenilor şi a lucrurilor. Este convinsă că nimic nu izbuteşte fără intervenţia ei. Adesea e foarte utilă în mişcări sociale. Risipa de energie în treburi casnice, care sunt pentru multe dintre ele scopul exclusiv al vieţii. Adesea, lipsită de idei, de pasiuni, de calm si de greşeli. Dezvoltarea afectivă i se încheie timpuriu. La optsprezece ani este tot atât de înţeleaptă ca la patruzeci şi opt. Orizontul ei spiritual nu e nici adânc, nici larg, dar este limpede de la bun început. Înzestrată, ajunge în posturi de conducere. În societate manifestă sentimente de bunăvoinţa, e generoasă, ospitaliera cu oricine. Judecă pe oricine, uitând că şi ea însăşi va fi judecată. Este caritabilă. Nu are pasiuni puternice. Iubirea este pentru ea o chestiune de preferinţă, ura – doar aversiune, gelozia – doar vanitate rănită. Entuziasmul ei nu durează. Gustă frumuseţea poeziei, mai puţin patosul acesteia. Credinţa sau necredinţa sunt la ea mai degrabă depline decât puternice. Nu are convingeri propriu-zise, dar nici presimţiri rele. Nu crede, ci acceptă; nu e necredincioasă, ci nu ştie ce să creadă. Nu cercetează

şi nu se îndoieşte. În lucruri importante se lasă în voia autorităţii, în cele mărunte trage concluzii pripite. În propria ei lume mică toate sunt aşa cum nu trebuie să fie, în lumea mare, toate sunt în ordine. Se opune instinctiv la transpunerea concluziilor raţionale în practică.

242. Acasă arată un cu totul alt caracter decât în societate. Căsătorii încheie în bună parte din vanitate, din plăcerea schimbării, din supunerea faţa de tradiţie, din dorinţa de a-şi întemeia viaţa pe o „bază solidă" sau de a obţine o sferă de influenţă mai mare. Dacă bărbatul ei aparţine tipului „impassioned", el îşi iubeşte copiii mai mult decât o iubeşte pe ea. În cercul ei domestic se petrec tot felul de lucruri neplăcute. Aici se lansează în învinuiri lipsite de sens. Imposibil de prevăzut ,,când va ieşi soare-le". Nu se observă pe sine şi nu se critică. Dacă i se reproşează faptul ca îi judecă şi îi mustră continuu pe cei din jur, este uimită, se simte jignită şi declară că nu vrea decât binele, „dar că exista oameni care nu ştiu ce este bine pentru ei". Modul în care ar vrea să facă bine familiei ei este cu totul diferit de felul în care ţine să-i ajute pe ceilalţi. Gospodăria trebuie să arate întotdeauna astfel încât să poată fi văzută de oricine. Societatea trebuie să fie sprijinită şi stimulată. Asupra claselor de sus vrea să facă impresie, pe cele de jos să le ţină sub ordine. Propria-i casă îi este iarnă, societatea – vară. Transformarea începe în clipa în care primeşte vizite.

243. Nici un fel de înclinare către asceză – respectabilitatea ei nu i-o cere. Iubire de schimbare, de mişcare, de recreare. E în stare să înceapă ziua la biserica şi să o încheie la o opera comică. Relaţiile sociale constituie pentru ea o delectare. În ele îşi află totul, munca şi fericirea. Crede în societate şi societatea crede în ea. Sentimentele ei sunt prea puţin influenţate de prejudecăţi; din obişnuinţă se comportă „respectabil”. Imită cu plăcere şi alege în acest scop cele mai bune modele, fără sa-şi dea însă seama. Cărţile pe care le citeşte trebuie să conţină viaţă şi personaje în acţiune.*5

244. Acest bine cunoscut tip feminin, numit de Jordan ,,less impassioned", este fără îndoială extravertit, ceea ce se vede din întregul comportament, denumit

extravertit tocmai din pricina felului său de manifestare. Modul de a judeca neîntrerupt, fără suportul unei reflecţii reale, nu este altceva decât extravertirea unei impresii fugitive care nu are nimic de a face cu un gând adevărat. Îmi amintesc de un aforism plin de spirit pe care 1-am citit undeva. ,,A gândi e atât de greu încât cei mai mulţi *judecă."* A reflecta cere mai cu seama timp, motiv pentru care cel care reflectează nu mai are prilejul să-şi exprime neîntrerupt judecata. Incoerenţa şi inconsecvenţa judecăţii, dependenţa ei de tradiţie şi de autoritate arată lipsa unei reflecţii autonome, tot aşa, lipsa de autocritică şi de autonomie a opiniei probează o funcţionare defectuoasă a judecăţii. Lipsa vieţii spirituale interioare se manifestă mult mai desluşit la acest tip decât prezenţa ei la tipul introvertit din descripţia de mai sus. Potrivit acestei descripţii, am fi înclinaţi să conchidem că afectivitatea are un cusur tot atât de mare sau şi mai mare, fiind vădit superficială, plata, aproape inautentică, fiindcă intenţia care i se asociază întotdeauna sau care poate fi descoperită în spatele ei face ca ten-dinţa afectivă să fie aproape lipsită de orice valoare. Cred încă că autorul subestimează lucrurile în acest caz, tot aşa cum le supraestimase în cazul precedent. În ciuda faptului că ocazional i se recunosc calităţi pozitive, tipul este totuşi în ansamblu minimalizat.
< nota 5> Loc. cit. pp 9 ş. urm. </nota 5>

245. Funcţionează aici, cred, o anume prejudecată a autorului. E suficient de cele mai multe ori să facem experienţe neplăcute cu unul sau mai mulţi reprezentanţi ai unui tip sau ai altuia, spre a pierde mai apoi interesul pentru toate cazurile asemănătoare. Nu trebuie uitat că după cum bunul simţ al femeii introvertite se bazează pe adaptarea exactă a conţinuturilor ei spirituale la gândirea general valabila, afectivitatea femeii extravertite posedă o anume mobilitate şi profunzime scăzută datorită adaptării ei la viaţa generală a societăţi umane. E vorba în acest caz de o afectivitate socialmente diferenţiată a cărei valabilitate generală nu poate fi contestată şi care se detaşează avantajos chiar de caracterul greoi, tenace şi pasionat al

afectului introvertit. Afectivitatea diferenţiată a suprimat haoticul din patos, devenind o funcţie de adaptare disponibilă, în pagubă, în orice caz, a vieţii spirituale interioare care străluceşte prin absenţă. Ea există însă nu mai puţin în inconştient, într-o formă corespunzătoare pasiunii introvertite, anume într-o stare de nedezvoltare, caracterizată de infantilism şi arhaism. Spiritul nedezvoltat din inconştient conferă tendinţei afective conţinuturi şi motive secrete care lasă o impresie defavorabilă observatorului dotat cu spirit critic, dar care trece nebăgate în seamă de către cel fără spirit critic. Impresia puţin îmbucurătoare pe care o produce asupra spectatorului perceperea motivelor egoiste, rău disimulate, face să se uite prea lesne realitatea şi utilitatea adaptată a aspiraţiilor manifestate. Dacă nu ar exista aspecte diferenţiate, ar dispărea din viaţă tot ceea ce este uşor, neangajant, moderat, inofensiv, superficial. Ne-am sufoca într-un patos neîntrerupt sau în abisul pasiunii refulate. Dacă funcţia socială a introvertitului este percepută în principal de individ, extravertitul stimulează viaţa societăţii care are, şi ea, drept la existenţa. Extravertirea de aceea este necesară, pentru că aruncă în primul rând o punte către celălalt.

246. Exprimarea afectului acţionează după cum se ştie sugestiv, în vreme ce spiritualul îşi poate desfăşura eficienţa doar mediat, în urma unei transpuneri penibile. Afectele necesare funcţiei sociale nu trebuie să fie deloc adânci, altminteri stârnesc pasiuni la ceilalţi. Pasiunea însă tulbură viaţa şi prosperitatea societăţii. Tot aşa, nici spiritul diferenţiat şi adaptat al introvertitului nu este adânc, ci mai degrabă extensiv, nu tulbură şi nu incită, ci acţionează rezonabil şi calm. Dar după cum introvertitul devine supărător prin vehemenţa pasiunii sale, extravertitul devine incitant prin gândurile şi sentimentele sale semiconştiente pe care, incoerent şi fără legătură, le aplică adesea semenilor săi sub forma unor judecăţi necruţătoare lipsite de tact. Reunind toate judecăţile de acest fel şi încercând să construim sintetic pe baza lor o psihologie, ajungem mai întâi la o concepţie fundamentală absolut animalică nicidecum mai prejos, în ce priveşte sălbăticia dezolantă,

brutalitatea şi prostia, decât afectivitatea criminală a introvertitului. Nu pot de aceea să fiu de acord cu afirmaţia lui Jordan potrivit căreia caracterele cele mai rele se află printre naturile pasionate introvertite. Printre cele extravertite există tot atâta răutate şi tot atât de temeinică. Acolo unde pasiunea introvertită se exprimă prin fapte brutale, trivialitatea gândirii şi simţirii extravertite inconştiente săvârşeşte infamii la adresa sufletului victimei. Nu ştiu ce este mai rău. Dezavantajul în primul caz vine din aceea că fapta este vizibilă, în vreme ce mentalitatea trivială în ultimul caz se ascunde în spatele unui val de comportament acceptabil. Aş vrea să subliniez solicitudinea socială a acestui tip, participarea lui activă la bunăstarea semenilor săi, ca şi tendinţă marcată de a face altora bucurii. Această calitate, introvertitul o are de cele mai multe ori doar în fantezie.

247. Afectele diferenţiate au mai departe avantajul graţiei, al formei frumoase. Ele răspândesc o atmosferă estetică binefăcătoare. Există uimitor de mulţi extravertiţi care se îndeletnicesc cu artele (de cele mai multe ori cu muzica), nu atât pentru că sunt dotaţi, ci pentru ca astfel pot sluji societatea. Chiar şi mania de a critica nu are întotdeauna caracter neplăcut sau lipsit de valoare. Foarte adesea se limitează la o tendinţă educativa adaptată care produce efecte benefice. Tot la fel, judecata nu este întotdeauna rău intenţionată, ci mai degrabă contribuie la reprimarea extravaganţelor şi a excrescenţelor păgubitoare care nu sunt defel favorabile vieţii şi bunăstării societăţii. Ar fi, în genere, nejustificat să se afirme ca unul din tipuri este în anume privinţă superior celuilalt. Tipurile se completează reciproc şi diferenţă dintre ele dă măsura tensiunii de care atât individul, cât şi societatea au nevoie pentru a subzista.

c) Bărbatul extravertit (The Less Impassioned Man)

248. Despre bărbatul extravertit, Jordan afirmă: imprevizibil şi indecis în atitudine, înclinare către dispoziţie capricioasă, agitaţie, nemulţumire şi criticism, judecă orice

şi pe toate la un loc în mod depreciator şi este întotdeauna mulţumit de sine. Deşi judecata îi este adesea falsa iar proiectele îi eşuează, are nemăsurată încredere în ele. Aşa cum spune Sydney Smith despre un celebru om politic din timpul său: era gata în fiece clipă să preia comanda flotei din Canalul Mânecii sau să amputeze un picior. Bărbatul extravertit are o formulă precisă pentru tot ce i se întâmplă: fie că lucrul nu este adevărat, fie că este cunoscut de multă vreme. Pe firmamentul său nu este loc pentru doi sori. Dacă însă mai apare unul, atunci el însuşi se consideră martir.

249. Este precoce. Îi place să administreze, iar în societate este adesea extrem de util. Dacă funcţionează într-o comisie de binefacere se interesează de alege rea spălătoresei şi, în egală măsură, de aceea a preşedintelui. Se dăruieşte cu toate forţele societăţii, căreia i se înfăţişează ca înzestrat cu încredere în sine şi perseverenţă. Este dispus întotdeauna să facă experienţe, căci experienţele îl ajut. Preferă să fie preşedintele *cunoscut* al unei comisii alcătuite din trei membri decât binefăcătorul *necunoscut* al unui întreg popor. Înzestrarea mai mica nu-i micşorează defel importanţa. E activ? Crede ca e energic. E palavragiu? Crede ca are talent oratoric.

250. Se întâmplă rareori să producă idei noi sau să deschidă drumuri noi, dar e întotdeauna gata să urmeze, să înţeleagă, să aplice şi să execute. Este înclinat să împărtăşească convingerile religioase şi politice existente şi unanim acceptate. In anumite împrejurări e dispus totuşi să-şi admire cutezanţa ideilor eretice. Nu rareori însă idealul său este atât de înalt şi de puternic încât nimic nu îl poate împiedica sa-şi formeze o concepţie largă şi corectă despre viaţă. Caracteristicile vieţii sale sunt de cele mai multe ori moralitatea, veracitatea şi principiile ideale, dar uneori plăcerea de a obţine efecte imediate îi creează dificultăţi.

251. Dacă, aflându-se întâmplător într-o adunare publică, nu va avea nimic de făcut, respectiv de propus, de apărat, de solicitat sau de contrazis, atunci se va scula în picioare şi va cere cel puţin să se închidă o fereastră, ca să nu fie curent, sau mai degrabă să se deschidă una, ca să intre mai mult aer. Căci el are deopotrivă nevoie de aer şi

de atenţia celorlalţi. E întotdeauna înclinat să facă ceea ce nimeni nu i-a cerut, convins fiind că oamenii îl văd aşa cum vrea el să fie văzut, anume ca pe cineva care nu doarme, reflectând la binele semenilor săi. Şi-i îndatorează pe ceilalţi şi drept urmare nu rămâne nerăsplătit. Este capabil să emoţioneze prin discursul său, fără a fi el însuşi emoţionat. Descoperă repede dorinţele şi opiniile celorlalţi. Atrage atenţia asupra primejdiilor ce ameninţă, organizează şi negociază abil cu adversarii. Are întotdeauna proiecte şi vădeşte o senzaţională hărnicie. De câte ori este posibil, societatea trebuie impresionată în chip plăcut sau, când nu este posibil, cel puţin uimită, sau dacă nici aşa ceva nu merge, atunci măcar speriată sau zguduită. El este un salvator de profesie; şi nu îi este neplăcut să fie recunoscut ca atare. Prin noi înşine, noi nu putem face nimic bun – dar putem crede în el, visa despre el, mulţumi Domnului pentru ca ni 1-a dat şi îl putem ruga să ne vorbească.

252. E nefericit în odihnă şi nu ştie să se odihnească aşa cum trebuie. După o zi plină de muncă, trebuie să petreacă o seară incitantă la teatru, la concert, în biserică, în bazar, la club sau la toate împreună. Daca a lipsit la o adunare, o va tulbura cel puţin printr-o telegramă ostentativă de scuze.*6

253. Şi această descriere ne îngăduie să recunoaştem tipul. Dar aproape mai mult decât în cazul descripţiei femeii extravertite, apare şi aici, în ciuda unor observaţii favorabile, elementele unei devalorizări caricaturizante. Ceea ce se explica în parte prin faptul că aceasta metodă descriptivă nu poate să dea seama în genere de caracterul extravertit, căci este imposibil să se pună în lumină, prin mijloace intelectuale, valoarea specifică a extravertitului; ceea ce în cazul introvertitului este cu mult mai uşor, deoarece raţionalitatea şi motivaţia conştientă a acestui tip se pot exprima prin mijloace intelectuale, la fel ca şi realitatea pasiunii sale şi a faptelor ce decurg din ea. La extravertit, în schimb, accentul principal cade pe relaţia cu obiectul. Doar viaţa însăşi pare să dea extravertitului dreptul pe care nu i-1 poate conferi critica intelectuală. Doar viaţa îi pune în evidenţă şi

recunoaşte valoarea. Se poate constata, ce-i drept, că extravertitul este socialmente util, că îşi poate dobândi mari merite în ce priveşte progresul societăţii umane etc. Dar analiza mijloacelor şi a motivaţiei sale va da întotdeauna un rezultat negativ, căci valoarea principală a extravertitului nu se află în el însuşi, ci în relaţiile reciproce pe care le întreţine cu obiectul.

<Nota 6 > Loc. cit. pp. 22 ş. urm </nota 6 >

254. Critica intelectuală nu poate să nu procedeze analitic şi să nu facă deplină lumină în cazul observat prin referire la motivaţiile şi intenţiile acestuia. Pentru psihologia extravertitului rezultă însă o imagine de-a dreptul deformată, iar cine îşi imaginează a fi găsit, pe baza unei astfel de descrieri, atitudinea potrivită pe care trebuie să o ia faţă de un extravertit, constată cu uimire că personalitatea reală desfide descripţia. O interpretare atât de unilaterală împiedică adaptarea la atitudinea extravertită. Pentru a da seama de ea, trebuie eliminată orice reflecţie în ce o priveşte, tot aşa după cum şi extravertitul se adaptează corect introvertitului doar dacă este în stare să ia ca atare conţinuturile spirituale ale acestuia, făcând abstracţie de posibila lor aplicare practică. Analiza intelectuală nu poate face altceva decât să atribuie extravertitului tot felul de gânduri ascunse, colaterale, de intenţii şi altele de acelaşi gen, care în realitate nu există, afară doar de reflexul palid al unor aspecte ascunse în inconştient. Este într-adevăr aşa: extravertitul, dacă nu are nimic de spus, cere să se închidă sau să se deschidă fereastra. Or, cine observă acest lucru? Cine este izbit de el? Doar acela care încearcă să-şi dea seama de motivele şi intenţiile posibile ale unui astfel de act, deci acela care reflectează, analizează, reconstruieşte, în timp ce pentru toţi ceilalţi acest zgomot mărunt se pierde în larma generală a vieţii, fără ca ei să găsească prilejul de a vedea în el un lucru sau altul. Or, psihologia extravertitului se manifestă tocmai în acest fel: ea ţine de evenimentele vieţii omeneşti curente şi nu semnifică nici mai mult, nici mai puţin. Doar

acela care reflectează vede mai departe şi vede greşit – în ce priveşte viaţa – , dar vede corect în ce priveşte aspectul ideilor ascunse în inconştient. El nu vede omul pozitiv, ci doar *umbra* lui. Iar umbra justifică o judecată în defavoarea omului pozitiv conştient. Cred *că* ar fi bine, spre a înlesni înţelegerea, să separăm pe om de umbra lui, de inconştient, altminteri discuţia riscă o confuzie conceptual fără pereche. Percepem la altul multe lucruri ce nu ţin de psihologia sa conştientă, ci vin din inconştient, şi ne lăsăm induşi în eroarea de a-i atribui, că unui eu conştient, calitatea observată. Viaţa şi destinul procedează întocmai, dar psihologul care, pe de o parte, ţinteşte la cunoaşte-rea structurii psihicului, pe de alta, la realizarea unei înţelegeri mai bune între oameni, nu ar trebui să procedeze tot la fel, ci să-1 separe net pe omul conştient de cel inconştient, căci claritatea şi înţelegerea nu se obţin niciodată prin reducerea la aspectele de fundal, la lumini auxiliare şi sferturi de ton, ci prin asimilarea punctelor de vedere conştiente.

d) Bărbatul introvertit

255. Despre caracterul bărbatului introvertit (The More Impassioned And Reflective Man), Jordan afirmă plăcerile sale nu se schimbă de la oră la oră, iubirea sa de plăcere este de natură genuină, el nu caută plăcerea din simplă agitaţie. Dacă ocupă o funcţie publică, aceasta este în virtutea unei aptitudini anume sau a unei idei pe care doreşte să o realizeze. O dată ce şi-a încheiat munca, se retrage bucuros; ştie să-i aprecieze pe ceilalţi şi preferă să vadă un lucru prosperând în mâna altuia decât ruinându-se într-a sa proprie. El supraevaluează uşor meritele colaboratorilor săi. Nu insultă şi nu poate capătă vreodată deprinderea de a insulta. Se dezvoltă încet, este şovăitor, nu aparţine conducătorilor de religii, nu posedă niciodată atâta siguranţă de sine încât să ştie cu exactitate ce este o greşeală pentru care ar trebui să-şi ardă semenul pe rug. Deşi nu e lipsit de curaj, nu are atâta încredere în adevărul său infailibil încât să se lase ucis pentru el. Înzestrat cu

aptitudini importante, este împins în primplan de cei în mijlocul cărora trăieşte, în timp ce tipul extravertit se pune singur în vedetă.*7

256. Este semnificativ faptul că la capitolul bărbatului introvertit de care este vorba aici, autorul nu spune efectiv nimic mai mult decât ceea ce rezultă din extrasul pe care l-am prezentat. Lipseşte mai ales descrierea pasiunii, pentru care tipul este denumit „impassioned". Se cuvine, fireşte, să fim prudenţi în ipoteze diagnosticante, dar acest caz pare să invite la presupunerea după care capitolul despre bărbatul introvertit este atât de lacunar din motive subiective. După descrierea pe cât de minuţioasă, pe atât de nedreaptă a tipului extravertit, ne-am fi aşteptat ca şi prezentarea tipului introvertit să fie la fel de temeinică. De ce nu este aşa?

257. Să presupunem că Jordan însuşi a fost un introvertit; în acest caz este de înţeles că el nu a ţinut să ofere o descriere asemănătoare aceleia pe care a făcut-o, cu necruţătoare ascuţime, tipului opus. Nu aş spune că din lipsă de obiectivitate, ci din lipsă de cunoaştere a propriei umbre. Introvertitul este în imposibilitate de a şti sau de a-şi imagina cum apare el tipului extravertit, decât doar dacă l-ar determina pe acesta să-i spună dinainte, cu riscul de a trebui mai apoi să-l provoace la duel. Căci după cum extravertitul nu este înclinat să accepte descrierea de mai sus ca o imagine binevoitoare şi exactă a caracterului său, tot astfel nici introvertitul nu este dispus să accepte caracterizarea pe care i-o face un observator şi critic extravertit. Şi care ar fi, şi ea, la fel de devalorizantă. Căci, după cum introvertitul încearcă să-l înţeleagă pe extravertit şi nimereşte cu totul alături, tot astfel extravertitul încearcă să înţeleagă viaţa interioară spirituală a celuilalt din unghiul de vedere al vieţii exterioare şi nimereşte tot atât de mult pe alături. Introvertitul face întotdeauna greşeala de a voi să deducă acţiunea din psihologia subiectivă a extravertitului, extravertitul însă nu poate înţelege viaţa spirituală interioară decât ca o consecinţă a unor împrejurări exterioare. O suită de idei abstracte a căror relaţie cu obiectul nu este vizibilă probabil ca îi apare

extravertitului ca un fel de himeră. Şi, într-adevăr, fanteziile introvertite nu sunt adesea decât aşa ceva. Oricum, despre bărbatul introvertit ar fi multe de spus şi i s-ar putea trasa un contur la fel de nefavorabil ca şi acela care se desprinde din capitolul despre insul extravertit al lui Jordan.

<Nota 7> Loc. cit. pp.35 ş.urm </ nota 7 >

258. Importantă mi se pare observaţia lui Jordan potrivit căreia plăcerea introvertitului este de ,,natură genuină". Pare a fi în genere o particularitate a sentimentului introvertit faptul că el este genuin, că este, deoarece există din el însuşi, deoarece îşi trage rădăcinile din natura profundă a omului, deoarece se înalţă cumva din sine însuşi ca propriul său scop; nu se află în slujba nici unui alt scop, nu se împrumută nici unuia şi se mulţumeşte să se realizeze pe sine. Acest lucru ţine de spontaneitatea fenomenului arhaic şi natural care nu s-a înclinat încă în faţa intenţiilor civilizaţiei. Pe drept sau pe nedrept, oricum fără a ţine seama de drept sau de nedrept, de oportunitate sau de inoportunitate, starea afectivă se manifestă, impunându-se subiectului, chiar împotriva voinţei şi a aşteptărilor acestuia. Nu este nimic în ea care să ducă la concluzia că există motivaţii gândite.

259. Nu mă voi referi aici şi la alte capitole din cartea lui Jordan. El citează drept exemplu personalităţi istorice, prilej cu care iese la iveală o sumă de puncte de vedere eronate care se bazează pe greşeala mai sus amintită, pe care o face autorul introducând criteriul activului şi pe acela al pasivului şi amestecându-le cu celelalte. El ajunge astfel să conchidă nu o dată ca o personalitate activă poate fi atribuită şi tipului lipsit de pasiune, şi invers, ca o natură pasionată ar trebui să fie mereu pasivă. Interpretarea mea încearcă să evite această eroare, eliminând cu totul punctul de vedere al activităţii.

1. Preliminarii la tipizarea lui Spitteler

2.

260. Lui Jordan îi revine însă meritul de a fi oferit pentru prima oară (după ştiinţa mea!) o descriere caracterială relativ exactă a tipurilor emoţionale.

261. Dacă pe lângă subiectele oferite poetului de complicaţiile vieţii active, problema tipurilor nu ar juca, şi ea, un rol important, am avea aproape dovada inexistenţei ei. Or, am văzut cum ea l-a pasionat în egală măsură atât pe poetul, cât şi pe gânditorul Schiller. În capitolul de faţă ne vom ocupa de o creaţie poetică, bazată aproape exclusiv pe motivul tipurilor. Am în vedere lucrarea lui Carl Spitteler, *Prometheus and Epimetheus (Prometeu şi Epimeteu),* apărută prima dată în 1881.

262. Nu aş vrea nicidecum să declar de la început că Prometeu îl reprezintă pe acela care gândeşte anticipativ, pe introvertit, iar Epimeteu pe cel care acţionează şi gândeşte succesiv, pe extravertit. E vorba în cazul acestui conflict între cele două personaje în primul rând de lupta care se dă în acelaşi individ, între linia de dezvoltare introvertită şi cea extravertită pe care însă reprezentarea poetică a întrupat-o în două figuri autonome cu destine tipice.

263. Este de netăgăduit că Prometeu prezintă trăsăturile de caracter introvertite. El oferă imaginea unui introvertit fidel sufletului şi lumii sale interioare. Îşi exprimă exact caracterul în cuvintele pe care le adresează Îngerului*1: ,,Nu mi se cuvine mie să judec faţa sufletului meu, căci, iată, el îmi este domn şi Dumnezeu, în bucurie şi în suferinţă, şi tot ceea ce simt de el îmi este dăruit."

<Nota 1> Carl Spitteler, *Prometheus and Epimetheus,* Jena, 1911, p. 9. </Nota 1>

264. „Şi de aceea voi să-mpart cu el şi slava mea, iar de va fi nevoie, prea-bine, mă voi lipsi de ea."

265. Prometeu se dăruieşte astfel bunului-plac al sufletului său, adică funcţiei de relaţie cu lumea interioară. De aceea şi sufletul are un caracter tainic, metafizic, din pricina relaţiei cu inconştientul. Prometeu îi conferă semnificaţie absolută de domn şi de conducător, în acelaşi

mod necondiţionat în care Epimeteu se lasă în voia lumii. Prometeu îşi jertfeşte eul individual sufletului, relaţiei cu inconştientul ca lăcaş matricial de imagini şi semnificaţii, şi îşi pierde astfel centrul, lăsând să-i scape, în calitate de contrapondere, *persona,* relaţia cu obiectul exterior. Dăruindu-se sufletului său, Prometeu se situează în afara oricărei legături cu lumea înconjurătoare şi pierde pe această cale corectivul indispensabil al realităţii exterioare. Pierderea este însă incompatibilă cu esenţa acestei lumi. De aceea lui Prometeu îi apare un Înger, evident un reprezentant al stăpânirii universului; traducând în limbaj psihologic, Îngerul este imaginea proiectată a tendinţei sale de a se adapta la realitate. Corespunzător, Îngerul îi spune lui Prometeu:

266. ,,Şi, iată, de nu te vei putea elibera de a sufletului tău nedreaptă fire, ţi se va spulbera răsplata mare a multor ani, şi fericirea inimii şi toate roadele spiritului tău cu felurite chipuri"; iar în alt loc: „Respins vei fi în ziua slavei, căci sufletu-ţi de nici un dumnezeu nu ştie, şi nici o lege n-o cinsteşte şi nici în cer, nici pe pământ nimic nu are sfânt a lui trufie."*3

267. Deoarece Prometeu se află exclusiv de partea sufletului, toate tendinţele de adaptare la lumea exterioară sunt refulate şi cad în inconştient. Ca urmare, atunci când sunt percepute, ele apar detaşate de propria personalitate şi sunt de aceea proiectate. Se naşte astfel o anume contradicţie prin faptul că şi sufletul, de partea căruia s-a situat Prometeu şi pe care el îl absoarbe integral in conştiinţă, apare proiectat. Fiind o funcţie de relaţie, *ca persona,* sufletul este constituit cumva din două parţi: una îi aparţine individului, cealaltă obiectului relaţiei, în acest caz inconştientului. Înclinăm – dacă nu suntem adepţi ai filozofiei lui Hartmann – să atribuim inconştientului doar existenţa relativă a unui factor psihologic. Din raţiuni gnoseologice nu suntem în situaţia de a face nici un fel de afirmaţie valabilă cu privire la o realitate obiectivă a fenomenului psihologic complex pe care îl numim inconştient, tot astfel după cum nu suntem în măsură să facem nici o afirmaţie valabilă despre esenţa lucrurilor reale

situate dincolo de capacitatea noastră psihologică. Din motive legate de experienţă trebuie însă să spun că, în raport cu activitatea conştiinţei noastre, conţinuturile inconştientului revendică, datorită tenacităţii şi persistenţei lor, tot atâta realitate pe cât o au şi lucrurile reale ale lumii din afară, chiar dacă atare pretenţii apar cu totul neverosimile unei mentalităţi îndreptate precumpănitor spre exterior. Nu trebuie uitat că au existat din totdeauna numeroşi oameni pentru care conţinuturile inconştientului au avut un grad mai mare de realitate decât lucrurile lumii exterioare. Mărturia istoriei de idei a umanităţii pledează în favoarea ambelor realităţi.

<Nota 2> Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewugten (Gesam-melte Werke,* VII). </Nota 2>

<Nota 3> Spitteler, *loc. cit..,* p. 9. </Nota 3>

Cercetarea aprofundată a psihicului uman pune, indiscutabil, în lumină faptul că ambele realităţi exercită asupra activităţii conştiente o influenţă la fel de intensă, în aşa fel încât din punct de vedere psihologic şi din motive pur empirice, avem dreptul de a trata conţinuturile inconştientului ca fiind tot atât de reale ca şi lucrurile lumii exterioare, chiar dacă cele două realităţi se contrazic şi par a fi complet diferite în esenţa lor. Ar fi însă o pretenţie cu totul nejustificată, dacă am vrea sa supraordonăm una din realităţi celeilalte. Teozofia şi spiritualismul reprezintă abuzuri de putere tot atât de mari ca şi materialismul. Se cuvine deci să ne limităm la sfera capacităţii noastre psihologice. Din cauza realităţii lor specifice, conţinuturile spirituale pot fi denumite obiecte în virtutea aceluiaşi drept care ne permite să denumim obiecte lucrurile exterioare. După cum *persona* ca relaţie este întotdeauna determinată şi de obiectul exterior, motiv pentru care ea este ancorată tot atât de mult în el ca şi în subiect, în acelaşi fel şi sufletul, ca relaţie cu obiectul interior, este reprezentat de acesta; motiv pentru care sufletul este întotdeauna cumva distinct de subiect, fiind şi perceput ca atare. El îi apare lui

Prometeu ca un *ce* totalmente diferit de eul său individual. Dacă un om se poate în întregime dărui lumii exterioare, înseamnă că pentru el lumea continuă să fie un obiect distinct de el însuţi; tot astfel se comportă ţi lumea inconştientă a imaginilor, ca un obiect diferit de subiect, atunci când omul se lasă cu totul în voia ei.

268. După cum lumea inconştientă a imaginilor mitologice vorbeşte indirect, prin trăirea lucrurilor exterioare, celui care se abandonează cu totul lumii exterioare, tot astfel şi aceasta din urmă, împreună cu exigenţele ei, vorbeşte indirect celui care se lasă în voia sufletului, căci nimeni nu poate scăpa de cele două realităţi. Daca se îndreaptă doar către exterior, insul trebuie să-şi trăiască propriul mit, dacă se îndreaptă spre interior, trebuie să-şi viseze viaţa exterioară, aşa-zis reală. Iată cum se adresează Sufletul lui Prometeu:

269. ,,Sunt un Dumnezeu al nelegiuirii ce te conduce pe căi lăturalnice şi nebătute. Tu însă nu ai ascultat şi toate după vorbele mele ţi s-au împlinit, şi din pricina mea ţi-au răpit a numelui tău slavă şi a vieţii fericire."

<Nota 4> *Loc. cit.,* pp. 24 şi urm. <Nota 4>

270. Prometeu refuză regatul oferit de Înger, adică respinge adaptarea la condiţiile date, pentru că, în schimb, i se cere sufletul. În timp ce subiectul, respectiv Prometeu, are o natură pur umană, sufletul este demonic, deoarece obiectul interior de care este legat ca relaţie, adică inconştientul suprapersonal, colectiv, se vede licărind prin el. Inconştientul, considerat ca fundalul istoric al psihicului, conţine în forma concentrată întreaga serie de engrame care din timpuri imemoriale au determinat structura psihică de astăzi. Engramele nu sunt altceva decât urme funcţionale care arată modul cel mai frecvent şi mai intensiv în care psihicul uman a funcţionat în medie. Engramele funcţionale se înfăţişează ca motive logice şi ca imagini de felul acelora care apar fie identic, fie foarte asemănător, la toate popoarele şi care pot fi uşor recunoscute şi în conţinuturile inconştiente ale omului modern. Este deci de înţeles faptul

că în conţinuturile inconştiente apar trăsături sau elemente absolut animalice alături de acele figuri sublime care l-au însoţit pe om dintotdeauna pe parcursul existenţei sale. E vorba de o întreagă lume de imagini a cărei nemărginire nu stă cu nimic mai prejos faţă de aceea a lucrurilor reale. După cum, celui care se lasă cu totul în voia lumii exterioare aceasta i se înfăţişează sub chipul unei făpturi apropiate, iubite, prin care el – în cazul în care destinul său îl va împinge să se abandoneze integral obiectului personal – va face experienţa ambiguităţii lumii şi a propriei fiinţe, tot astfel pe celălalt îl întâmpină personificarea demonică a inconştientului care încorporează totalitatea, extremă contradicţie şi ambiguitate a imaginilor lumii. Acestea sunt fenomene limită care depăşesc măsura normală şi de aceea media normală ignoră aceste enigme pline de cruzime. Ele nu există pentru ea. Doar puţini sunt aceia care ajung la marginea lumii, acolo de unde începe imaginea reflectată a ei. Pentru insul care se situează la mijloc, sufletul nu are caracter nici dubios, nici demonic, ci uman, tot aşa după cum nici felul de a fi al semenilor săi nu i-a apărut vreodată îndoielnic. Doar abandonul total în faţa uneia sau alteia dintre lumi naşte ambiguitatea sufletului. Intuiţia lui Spitteler a sesizat acea imagine a sufletului la care o natură Candidă ar fi putut cel mult să viseze.

271. Citim la el: ,,Şi în vreme ce el se zbătea astfel în impetuozitatea zelului sau, o tresărire ciudată juca în jurul gurii şi pe chipul ei, iar pleoapele îi scânteiau neîncetat şi îi clipeau înfrigurat. Şi dincolo de genele moi şi fine ceva pândea, ameninţa, se furişa *asemenea focului* ce în ascuns străbate cu viclenie casa şi *asemenea tigrului* care unduieşte pe sub tufişuri iar din frunzişurile întunecate fulgeră intermitent corpul său galben pătat."*5

272. Linia vieţii pe care şi-o alege Prometeu este deci indiscutabil una introvertită. El jertfeşte prezentul şi relaţia sa cu prezentul pentru a crea, gândind anticipativ, un viitor îndepărtat.

273. Cu totul altfel este Epimeteu: el recunoaşte că năzuinţa sa se îndreaptă către lume şi către ceea ce e valabil pentru lume. De aceea el spune Îngerului: [n] Dar

acum eu jinduiesc spre adevăr şi, iată, sufletul meu se află-n mâna ta şi dacă-ţi place, dăruieşte-mi o conştiinţă să mă-nveţe «Heit» şi «Keit»** şi orice lucru drept."

<Nota 5> *Loc. cit.,* p. 25. </Nota 5>

<*> Referinţa posibilă la sufixele *-heit şi -keit,* cu ajutorul cărora sunt derivate în germană, mai cu seama din adjective, substantivele abstracte corespunzătoare (denumind stări, calităţi, condiţii etc.). Pasajul ar putea fi deci o aluzie la ideea de regulă, de ordine. De avut în vedere – şi nu în ultimul rând – un eventual joc de cuvinte de tip disociativ: *heit şi keit* sunt constituenţii cuvântului *Heiterkeit* – voioşie, seninătate *(n. t.) </*>.*

Epimeteu nu poate rezista ispitei de a-şi împlini propriul destin şi de a se supune punctului de vedere ,,lipsit de suflet". Această legătură cu lumea este de îndată răsplătită:

274. „Şi, iată, ridicându-se, Epimeteu şi-a simţit statura mai înaltă şi curajul mai dârz şi întreaga făptura îi era unită şi întreaga fiinţă îi era sănătoasă, respirând o bunăstare viguroasă. Şi se-ntoarse deci cu pas sigur, străbătând valea, pe drum neocolit asemenea celui care nu se teme de nimeni, cu privirea deschisă ca cel însufleţit de amintirea propriei fapte drepte."

275. După cum spune Prometeu, el şi-a ,,vândut sufletul liber pentru «Heit» şi «Keit»". Şi-a pierdut sufletul în favoarea fratelui său. El a mers pe urmele extravertirii sale şi deoarece aceasta s-a orientat după obiectul exterior, Epimeteu s-a absorbit în dorinţele şi aşteptările lumii, mai întâi aparent în avantajul sau considerabil. El a devenit un extravertit, după ce mai înainte trăise ani de zile în singurătate, *ca fals extravertit,* imitându-şi fratele introvertit. O atare involuntară ,,simulation dans le caractere" (Paulhan) apare nu rareori. Evoluţia lui către un extravertit autentic reprezintă de aceea un progres în direcţia ,,adevărului" şi merită recompensa care îi este acordată.

276. În timp ce Prometeu este împiedicat de exigenţe tiranice ale sufletului sau să stabilească orice fel de relaţie cu obiectul exterior şi este constrâns să aducă în slujirea sufletului cele mai crude jertfe, Epimeteu este mai întâi eficient apărat de primejdia ce îl ameninţă pe extravertit de a se pierde cu totul în obiectul exterior. Această protecţie constă în conştiinţa întemeiată pe „noţiunile corecte", transmise prin tradiţie, deci pe acel tezaur de nedispreţuit al înţelepciunii vieţi de care opinia publica se slujeşte la fel ca judecătorul de codul penal. În felul acesta, lui Epimeteu i se fixează acea limită care îl împiedică să se abandoneze obiectului în aceeaşi măsură în care Prometeu se abandonează sufletului.

<Nota 6> *Loc.* cit, pp. 10 şi urm. </Nota 6>

Conştiinţa substituită sufletului îi interzice acest lucru. întorcând spatele lumii oamenilor şi conştiinţei ei codificate, Prometeu cade prada sufletului, stăpânului crud, şi bunului-plac aparent al acestuia, plătind cu nesfârşita suferinţă faptul de a fi nesocotit lumea. Limitarea înţeleaptă pe care o conştiinţă ireproşabilă i-o impune lui Epimeteu îi leagă însă acestuia ochii într-atât, încât îl face să-şi trăiască orb mitul, având perpetuu sentimentul că procedează bine, căci este mereu în acord cu aşteptările generale şi este mereu încununat de succes, împlinind dorinţele tuturor. Aşa se doreşte să fie regele, şi aşa îl reprezintă Epimeteu până la sfârşitul său lipsit de glorie, insert fiind până atunci de aplauzele mulţimii ce îl fac să-şi simtă spatele puternic. Încrederea de sine, lipsa spiritului autocritic, credinţa nestrămutată în valoarea lui obştesc acceptată, lipsa de îndoială în propria ,,faptă dreaptă" şi conştiinţa împăcată care îl definesc ne îngăduie să recunoaştem uşor caracterul descris de Jordan. A se compara vizita lui Epimeteu la Prometeu bolnav, când regele Epimeteu vrea să-şi vindece fratele în suferinţă: ,,Şi după ce au săvârşit toate acestea, regele înaintă, sprijinindu-se pe doi prieteni, unul de-a dreapta, celălalt de-a stânga, salută şi rosti aceste cuvinte, însoţite de gânduri bine intenţionate:

277. «Din inimă îmi pare rău de tine, Prometeu, iubite frate! Dară să prinzi curaj, căci, iată, o unsoare am aici, în orice suferinţă încercată şi care miraculos tămăduieşte de arşiţă şi friguri deopotrivă, şi deci spre uşurare, ca şi spre pedepsire, tu poţi s-o foloseşti.»

278. Şi vorbind astfel, luă o vergea, de ea legă unsoarea strâns şi cu mişcări solemne îi întinse totul, precaut. Dară Prometeu, de cum simţi mirosul şi privi unsoarea, cu silă îşi întoarse capul. Regele atunci glasul şi-l schimbă, să strige se porni şi să prezică, aprins de zel:

279. «De mai mare pedeapsă tu cu adevărat duci lipsă, căci nu ţi-e de folos a sorţii tale de până-acuma învăţătură.»

280. Şi rostind aceste vorbe, din haină scoase o oglindă şi toate lucrurile dintr-un început îi desluşi şi deveni limbut şi greşelile lui toate le ştiu."

281. Această scenă ilustrează perfect cuvintele lui Jordan: “Society must be pleased if possible; if it will not be pleased, it must be astonished; if it will neither be pleased nor astonished, it must be pestered and shocked". Întâlnim în scena citată un climat aproape asemănător. În Orient un om bogat îşi face cunoscută demnitatea prin aceea că nu apare în public decât sprijinit de doi sclavi. Epimeteu se foloseşte de această poză pentru a face impresie. De binefacere, se cuvin pe loc legate admonestarea şi moralizarea. Iar dacă nici acestea nu prind, celălalt trebuie cel puţin înfricoşat cu imaginea propriei sale josnicii.

<Nota 7> *Loc. cit.,* pp. 120 şi urm. </Nota 7>

<Nota 8> Jordan, *loc. cit.,* p. 31: « Dacă este posibil, societatea trebuie să fie satisfăcută; dacă nu poate fi satisfăcută, trebuie uimită; dacă nu poate fi nici satisfăcută, nici uimită, trebuie să fie iritată şi zguduită." </Nota 8>

Căci totul se reduce la a produce impresie. O locuţiune americană ne spune că în America au succes două feluri de oameni: aceia care ştiu ceva şi aceia care se prefac cu abilitate că ştiu. Adică, aparenţa are uneori tot atât de mult succes ca prestaţia reală. Extravertitul de acest fel lucrează

precumpănitor cu aparenţa. Introvertitul vrea s-o străpungă şi abuzează în acest scop de munca sa. Dacă îi unim pe Prometeu şi pe Epimeteu într-o singură persoană, obţinem un om care în afară este Epimeteu şi înăuntru Prometeu, ceea ce face ca ambele tendinţe să se irite reciproc şi fiecare să încerce să atragă eul definitiv de partea sa.

2. Comparaţie între Prometeul lui Spitteler şi acela al lui Goethe

282. Nu este lipsit de interes să se compare acest mod de a-1 concepe pe Prometeu cu descripţia pe care i-o face acestuia Goethe. Cred că am suficiente motive să presupun că Goethe aparţine mai degrabă tipului extravertit decât celui introvertit căruia i-l atribui pe Spitteler. O dovadă completă în sprijinul acestei presupuneri ar putea s-o aducă doar cercetarea şi analiza întinsă şi atentă a biografiei lui Goethe. Ipoteza mea se sprijină pe o sumă de impresii pe care nu le iau in discuţie ca fiind insuficient de probante.

283. Nu este nevoie ca atitudinea introvertită să coincidă în mod necesar cu figura lui Prometeu, respectiv figura tradiţională a acestuia poate fi şi altminteri interpretată. De pildă, o versiune diferită oferă Platon în *Protagoras,* unde cel care distribuie forţele vieţii făpturilor tocmai plămădite din lut şi foc de către zei nu este Prometeu, ci Epimeteu. Aici, ca şi în mit, Prometeu este în principal (în acord tocmai cu gustul antic) cel iscusit în viclenie şi inventivitate. La Goethe, găsim două versiuni. În fragmentul dramatic din 1773, Prometeu este înfruntătorul, creatorul şi plămăditorul sigur pe sine, asemenea zeilor şi dispreţuindu-i pe zei. Sufletul său este Minerva, fiica lui Zeus. Raportul dintre Prometeu şi Minerva prezintă multe asemănări cu acela dintre Prometeu şi Suflet la Spitteler. Astfel, Prometeu se adresează Minervei:

,,De la-nceput cuvântul tău
Mi-a fost a cerului lumină!
De parcă sufletu-mi cu sine-ar fi vorbit
Şi sieşi s-ar fi dezvăluit,
Şi armonii congeniale

În el din sine-ar fi vibrat:
Iată ce-au fost vorbele tale.
Aşa că eu nu eram eu,
Şi când gândeam că eu vorbesc
Vorbea o zeitate,
Iar când ziceam că zei vorbesc
Eu însumi doar vorbeam.
Asta-i cu tine şi cu mine,
Îţi aparţine din străfund
Iubirea-mi pentru totdeauna!"

Şi mai departe:

„Aşa cum dulcele amurg
Al soarelui ce-apune
Se înfiripă înspre slăvi
Din Caucazu-n neguri,
Cu linişte învăluindu-mi sufletul,
Păstrându-mi-o vie şi-n clipe de restrişte,
Aşa sporitu-mi-au puterile,
Sorbind din ceru-ţi aer, câte-o gură."

284. Şi la Goethe, Prometeu depinde de sufletul său. Privinţa în care asemănarea cu Prometeul lui Spitteler este considerabilă. Aşa, de pildă, acesta se adresează Sufletului: ,,Şi dacă mi le-au răpit pe toate, rămân peste măsură de bogat atâta timp cât tu îmi mai rămâi şi mă numeşti «amicul meu» cu gura-ţi dulce şi laşi să cadă asupra mea privirea chipului tău mândru şi plin de har." În ciuda asemănării dintre cele două figuri şi a relaţiilor lor cu sufletul, există între ele şi o substanţială deosebire: Prometeul lui Goethe este un creator, un plăsmuitor ale cărui figuri de argilă sunt însufleţite de Minerva. La Spitteler, el nu este creator, este pasiv, doar sufletul îi este creator, dar activitatea sa zămislitoare rămâne ascunsă şi misterioasă. La plecare, Sufletul îi spune lui Prometeu: ,,Şi-acuma eu de tine mă despart, căci, iată, o lucrare mare mă adastă, cerând uriaşa trudă şi spre a o înfăptui de multă grabă e nevoie." S-ar zice ca la Spitteler sufletul asumă fapta creatoare prometeică, în vreme ce Prometeu însuşi suferă doar chinul sufletului creator. La Goethe, Prometeu e

activ, în primul rând în direcţie creatoare, înfruntându-i pe zei în temeiul tocmai al propriei puteri de creaţie:

<Nota 9> Goethe, Prometheus fragment. [Traducere de Mihai Isbăşescu, în Goethe, Opere, 2. Teatru 1, Editura Univers, Bucureşti, 1986, pp. 197-198 (n. t.)].</Nota9>

<Nota 10>Spitteler, loc. *cit.,* p. 25. *</Nota 10>*

***<Nota 11>Loc. cit.,* p. 28. </Nota 11>**

,,Cine m-a ajutat
Împotriva trufiei Titanilor?
Cine m-a scăpat de la moarte,
De la robie?
Nu tu săvârşit-ai toate,
Inimă sfânt arzătoare?"

285. În acest fragment Epimeteu este palid caracterizat; cu totul inferior lui Prometeu, el este avocatul sentimentului colectiv care nu vede în slujirea sufletului decât un fel de "îndărătnicie". El îi vorbeşte lui Prometeu după cum urmează:

"Eşti singur doar!
Te îndârjeşti plăcerea s-o ignori,
Când zeii, tu,
Ai tăi şi lumea, cerul, toţi
Din plin se simt a fi un tot."

286. Indicaţiile din acest fragment dramatic sunt prea sporadice pentru a putea să identificăm pe baza lor caracterul lui Epimeteu. În schimb, trăsăturile pe care Goethe i le conferă lui Prometeu prezintă o diferenţă tipică faţă de acelea ale personajului omolog al lui Spitteler. La Goethe, Prometeu plăsmuieşte şi acţionează în lumea exterioară, aşează în spaţiu figuri modelate de el ţi însufleţite de sufletul său, umple lumea de zămislirile puterii sale creatoare, fiind totodată învăţătorul şi educatorul

oamenilor. La Spitteler, tot ce îl priveşte pe Prometeu merge în interior, se absoarbe în întunecimea adâncului sufletesc, tot aşa după cum el însuşi se resoarbe din lume, exilându-se din chiar patria sa restrânsă, spre a deveni cumva şi mai invizibil. Potrivit principiului compensator al psihologiei noastre analitice, într-un astfel de caz, sufletul, adică personificarea inconştientului, trebuie să fie cu deosebire activ, pe cale de a pregăti o operă care deocamdată este însă invizibilă. În afară de pasajul citat mai există la Spitteler o descriere completă a acestui proces de echivalenţă scontabil. Anume în Pandorazwischenspiel (Interludiul Pandora).

<Nota 12> Goethe, op. cit. [De fapt, aceste versuri figurează în oda Prometheus (probabil din 1774), care urma să deschidă ultima parte a poemului dramatic mai sus citat. Versiunea română îi aparţine Mariei Banuf Goethe, Poezii şi poeme, Editura Tineretului, Bucureşti, (1964), p. 87 – n. t.].</Nota 12>

<Nota 13> Goethe, loc. cit., p. 213.</Nota 13>

287. Pandora, această enigmatică figură a mitului prometeic, este aici fiica zeilor; cu excepţia unei singure relaţii foarte profunde, ea este absolut independentă de Prometeu. Această versiune se sprijină pe istoria mitului, în care femeia intrată în relaţie cu Prometeu este fie Pandora, fie Atena. Prometeul mitic este legat sufleteşte de Pandora sau Atena, precum la Goethe. Spitteler însă operează o remarcabilă scindare, sugerată – ce-i drept – şi de mitul istoric, în care Prometeu-Pandora s-a contaminat de analogia Hefaistos-Atena. Goethe privilegiază versiunea Prometeu-Atena. La Spitteler, în schimb, Prometeu este sustras sferei divine şi primeşte un suflet propriu. Divinitatea sa şi relaţia mitică arhetipală cu Pandora se păstrează ca o contra-partidă cosmică în spaţiul celest şi acţionează pe cont propriu. Lucrurile care se petrec în lumea de dincolo sunt acelea care se desfăşoară în spaţiul de dincolo de conştiinţa noastră, adică în inconştient. Astfel

încât Interludiul Pandora este o reprezentare a ceea ce se petrece în inconştient, în timpul suferinţelor lui Prometeu. Dispărând din lume şi distrugând ultima punte ce îl leagă de ea, Prometeu se cufundă în adâncul sinelui propriu, îşi este sieşi unica vecinătate, unic obiect. El ajunge astfel ,,asemenea lui Dumnezeu", căci potrivit definiţiei, Dumnezeu este fiinţa care odihneşte pretutindeni în sine şi îşi este, în virtutea omniprezenţei sale, întotdeauna şi oriunde, propriul obiect. Evident, Prometeu nu se simte nicidecum asemenea lui Dumnezeu, ci doar extrem de nefericit. După scena în care Epimeteu vine şi scuipă şi el pe mizeria lui Prometeu, acţiunea se strămută în spaţiul de dincolo, fireşte în momentul în care toate relaţiile cu lumea ale lui Prometeu fuseseră refulate până la anulare. Acestea sunt momentele în care, potrivit experienţei noastre, conţinuturile inconştientului au cele mai mari şanse de a dobândi autonomie li vivacitate până într-acolo încât să domine conştiinţa. Starea lui Prometeu se oglindeşte în inconştient după cum urmează: ,,Şi în zorii aceleiaşi zile întunecate, pe o pajişte tăcută şi pustie, de deasupra tuturor lumilor, umbla Dumnezeu, creatorul a toată viaţa, parcurgând cercul blestemat, potrivit cu firea stranie a bolii sale tainice şi rele.

288. Căci din pricina bolii nu putea desăvârşi ocolul, nu îi era dată tihna pe cărarea tălpilor sale, ci trebuia în veci, cu acelaşi pas, în fiecare zi şi an de an, să dea înconjur pajiştii tăcute, cu mersul greoi şi capul plecat, cu fruntea încreţită şi chipul schimonosit, cu ochiul înceţoşat, privind fără răgaz spre mijlocul cercului.

<Nota 14> *Cf. Jung,* Der Inhalt der Psychose (Gesammelte Werke, *III),* Wandlun-gen und Symbole der Libido *(reeditare:* Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke, *V]),* Die Bezieliungen zwischen dem Ich unddem Unbewuflten (Gesammelte Werke, *VII).* </Nota 14>

289. Şi în vreme ce îşi împlinea şi azi ca-n fiecare zi destinul nemilos iar de mâhnire îşi pleca mai tare capul şi îşi târa de oboseală mai mult pasul, iar de vegherea rea a

nopţii, izvorul vieţii secat părea să-i fie, iată, se ivi din noapte şi din revărsat de zori Pandora, mezina lui, apropiindu-se cu pas şovăitor şi cuviincios de locul sfânt, şi se-aşează apoi smerit de-o parte, dând cu privirea, sfielnică, bineţe şi întrebând cu a gurii tăcere plină de cinstire."
290. Este fără doar şi poate evident că Dumnezeu suferă de boala lui Prometeu. Căci după cum acesta îşi revarsă întreaga pasiune, întregul libido asupra sufletului, asupra lumii lăuntrice, consacrându-se integral slujirii sufletului, tot astfel şi Dumnezeul său merge ,,în cerc" în jurul centrului lumii, istovindu-se asemenea lui Prometeu care este pe cale de a se stinge. Ceea ce vrea sa însemne că libidoul său a trecut în inconştient, unde urmează să pregătească un substitut, căci libidoul este o energie care nu dispare fără urmă, ci produce întotdeauna un echivalent. Echivalentul este Pandora şi ceea ce ea îi aduce părintelui său: anume un giuvaer încântător pe care vrea să îl ofere oamenilor pentru a le domoli suferinţele.
291. Traducând acest proces în sfera umană a lui Prometeu, vom spune că: în vreme ce acesta, aflat sub condiţia „asemănării cu divinitatea", suferă, Sufletul lui pregăteşte o lucrare hărăzită alinării suferinţelor omenirii. Sufletul lui Prometeu năzuieşte astfel să ajungă la oameni. Cu toate acestea, lucrarea pe care el o plănuieşte şi o înfăptuieşte nu este întocmai cu aceea a Pandorei. Giuvaerul Pandorei este o imagine inconştientă în oglinda care reprezintă simbolic adevărata lucrare a sufletului lui Prometeu. Din text reiese limpede că e vorba de un dumnezeu-mântuitor, de o reînnoire a soarelui. Această nostalgie se exprimă în boala divinităţii, care tânjeşte după renaştere şi de aceea întreaga sa forţă vitală se scurge înapoi în centrul sinelui său, adică în adâncul inconştientului din care viaţa se naşte din nou. De aceea şi apariţia giuvaerului în lume este descrisă într-un fel care aminteşte de imaginile naşterii lui Buddha din Lalita-vistara: Pandora aşează giuvaerul sub un nuc, tot aşa cum Maya naşte pruncul sub smochin.
292. ,,Sub copac, în umbra miezului de noapte, ardea pojar şi scânteia şi scăpăra fără oprire, iar pe bolta

întunecată, asemenea luceafărului dimineţii, străluceau până departe fulgerele diamantine.

<Nota 15> Spitteler, loc. cit., p. 107.</Nota 15>

<Nota 16> *Referitor la motivul giuvaerului şi al renaşterii, vezi* Wandlungen und Symbole der Libido *(reeditare:* Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke, *V]) şi* Psychologic und Alchemic (Gesammelte Werke, XII).</Nota 16>

293. Chiar şi albinele şi fluturii plutind în dans peste grădina în floare alergau spre pruncul minimal, jucându-se şi zbenguindu-se în jurul lui [...], iar din văzduhuri, în grea cădere, se lăsau ciocârliile în jos, lacome sa slăvească noua faţă mai frumoasă a soarelui şi privind de aproape strălucirea albă a razelor, inima li se oprea [...]. Iar pe deasupra tuturor domnea părinteşte şi blând copacul ales cu coroana uriaşă, cu haina grea şi verde, ocrotind cu mâinile-i regale faţa pruncilor săi.

294. Şi toate acele ramuri multe se aplecau iubitor şi se încovoiau spre pământ, ca şi cum ar fi vrut să stăvilească printr-un gard privirile străine pentru ca, geloase, numai ele să se bucure de farmecul nemeritatului dar, şi toate miile de frunze delicat însufleţite tremurau şi vibrau de plăcere, şopteau de emoţie bucuroasă, închipuind în acorduri susurate un dulce cor de glasuri pure: «Cine ar fi ştiut ce se odihneşte sub acoperişul umil, cine ar fi bănuit ce giuvaer se află în mijlocul nostru.»"

295. Când pentru Maya a bătut ora naşterii, ea a adus copilul pe lume sub smochinul Plaksa ce îşi apleca crengile protector până la pământ. Bodhisattva încarnat emană în lume o lumină imensă, strălucitoare, natura şi zeii iau parte la naşterea lui. Iar când păşeşte pe pământ, un lotus mare creşte sub tălpile sale şi din el, Bodhisattva, în picioare, contempla lumea. De aici formula tibetană de rugăciune: om mani padme hum = oh, despre giuvaerul din lotus! Clipa renaşterii îl află pe Bodhisattva sub copacul ales Bodhi, unde el se transformase în Buddha, iluminatul. Aceasta

renaştere sau reînnoire este însoţită, ca şi naşterea, de aceeaşi lumină strălucitoare şi de aceleaşi miracole ale naturii si apariţii divine.

296. În imperiul lui Epimeteu însă, unde nu stăpâneşte decât conştiinţa, nu şi sufletul, giuvaerul nepreţuit se pierde. Furios pe mărginirea lui, Îngerul îl mustră: ,,Si oare nu ţi-a fost ţie un suflet hărăzit, de vreme ce asemeni dobitoacelor ai fost atât de necioplit şi fără minte să te ascunzi de „divinitatea minunată?”

297. Se vede că giuvaerul Pandorei este o reînnoire a lui Dumnezeu, un nou dumnezeu; dar toate acestea se petrec în sfera divină, adică în inconştient. Presimţirile evenimentului, care se preling în conştiinţă, nu sunt sesizate de elementele epimeteice, dominate de raporturile cu lumea. Spitteler reprezintă pe larg această idee în paragrafele următoare *19, în care vedem cum lumea, deci conştiinţa, cu atitudinea ei iraţională, îndreptată către obiectele exterioare, este incapabilă să aprecieze corect valoarea şi semnificaţia giuvaerului. Din această pricină, el se pierde pentru totdeauna.

<Nota 17> Sphteler, loc. cit., pp. 126 şi urm. </Nota 17>

298. Dumnezeul reînnoit semnifică o atitudine reînnoită, adică posibilitatea unei noi intensificări a vieţii, o redobândire a ei, căci, din punct de vedere psihologic, Dumnezeu înseamnă întotdeauna valoarea supremă, cantitatea maximă de libido, activitatea psihologică vitală optimă, în consecinţă, pentru Spitteler, atitudinea prometeică şi cea epimeteică se dovedesc a fi insuficiente. Cele doua tendinţe se disociază, cea epimeteică este în armonie cu starea dată a lumii, cea prometeică, în schimb, nu este – motiv pentru care trebuie să lucreze în favoarea reînnoirii lumii. Ea creează astfel o nouă atitudine faţă de lume (giuvaerul dăruit lumii), fără însă a găsi ecou la Epimeteu. Cu toate acestea, recunoaştem fără dificultate că darul Pandorei este o încercare de rezolvare simbolică a problemei, semnalată deja cu prilejul discutării scrisorilor

lui Schiller: e vorba de problema unirii funcţiei diferenţiate cu cea nediferenţiată.

<Nota 18> Loc. cit., p. 160. Spitteler reprezintă faimoasa conştiinţă a lui Epimeteu ca pe un mic animal. Ea corespunde de altfel instinctului animalic al oportunităţii. </Nota 18>

<Nota 19> Loc. cit., pp. 132 şi urm. </Nota 19>

299. Înainte de a merge mai departe în elucidarea acestei chestiuni, să ne reîntoarcem la Prometeul lui Goethe. După cum am văzut, există deosebiri clare între Prometeul creator al lui Goethe şi acela suferind al lui Spitteler. O altă distincţie importantă este relaţia cu Pandora. La Spitteler, Pandora este un duplicat al sufletului lui Prometeu, care aparţine sferei divine; la Goethe, în schimb, ea este în întregime creatura şi fiica titanului, deci dependentă în chip absolut de el. Deja relaţia lui cu Minerva face din Prometeu un substitut al lui Vulcan, iar faptul că Pandora este creaţia lui şi nu a zeilor arată că el este un demiurg, sustras sferei umane. De aceea Prometeu spune:

,,Şi când gândeam că eu vorbesc,
Vorbea o zeitate,
Iar când ziceam că zei vorbesc,
Eu însumi doar vorbeam."

300. La Spitteler, în schimb, Prometeu e lipsit de orice caracter divin, chiar sufletul său nu e decât un demon neoficial, divinitatea este pusă pentru sine, separată de uman. În schimb, versiunea lui Goethe este antică pentru că subliniază caracterul divin al titanului. În *Pandora* lui Goethe avem din fericire a face cu o piesă care ne oferă o caracterizare mai completă a lui Epimeteu decât fragmentul discutat până acum. Iată cum se prezintă el aici:

«Ziua-mi de noapte nu se mai alege
Şi-mi duc a numelui nefericire:
Căci Epimetheus m-au numit zămislitorii,
«Cel ce gândeşte-apoi», cel ce-ntâmplarea
Grăbită-o retrăieşte-n gând trudind

Pentru-al posibilului tulbure imperiu.
Atâta trudă i-a fost tânărului dată
Încât, nerăbdător, pornit în viaţă
Necugetat, am înhăţat prezent doar,
Noilor griji adăugând noi chinuri."*20

<Nota 20> Goethe, Pandora. [Traducere de Crete Tartler, în Goethe, Opere, 3. Teatru, II. Editura Univers, Bucureşti, 1986, pp. 400-401 - n. t.]</Nota 20>

301. Prin aceste cuvinte, Epimeteu îşi caracterizează fiinţa: el reflectează la trecut şi nu se mai poate desprinde de Pandora pe care (potrivit legendei antice) o luase de soţie, adică el nu se mai poate izbăvi de amintirea ei; ea însăşi îl părăsise demult, lăsându-i-o în loc pe fiica ei Epimeleia, Grija, şi luând-o cu sine pe Elpore, Speranţa. Aici Epimeteu este înfăţişat atât de clar încât putem recunoaşte funcţia psihologică pe care o reprezintă. În vreme ce Prometeu este şi în Pandora acelaşi creator şi plăsmuitor care se trezeşte în zorii fiecărei zile mânat de acelaşi imbold neostoit de a zămisli şi a acţiona asupra lumii, Epimeteu, chinuit de griji, de temeri şi de gânduri apăsătoare, se lasă în voia fanteziilor, a viselor şi a amintirilor sale. Pandora apare ca o creatură a lui Hefaistos, respinsă de Prometeu, dar aleasă drept soţie de Epimeteu. Despre ea, acesta spune:

,,De la astfel de comoară-i bun şi chinul."

302. Pandora este pentru el un giuvaer de preţ, supremul bun chiar:

,,Dar pe veci a mea e ea, cea minunată!
Fericirii gustat-am preaplinul bogat!
Stăpânind frumuseţea, de ea m-am legat:
S-a ivit cum alai primăverile-şi scot.
Cunoscând-o, am prins-o, şi asta-a fost tot!
Precum negura ceţii, sminteala s-a dus:
M-a atras spre pământ – şi spre ceruri, în sus.
Tu cuvinte s-o lauzi să cauţi ai vrea,
S-o înalţi; ea demult în înalturi umbla.

De-i asemui ce-i bun, lângă ea pare prost;
De vorbeşte, dreptatea a ei vezi c-a fost.
Împotrivă de-i stai, vezi că-ndată te-a-nfrânt
De eziţi să-i slujeşti, îi cazi rob, la pământ.
Pentru bun şi frumos are-ndată răspuns.
Să nu te făleşti: te-mblânzeşte de-ajuns.
Dacă ea iţi e ţinta, porţi aripi la pas.
Dacă-ţi iese din cale, pe loc ai rămas.
De-ai în faţă oprelişti, te-nalţă cu ea:
Şi averea şi mintea-nţeleaptă ţi-ai da!
Se pogoară în lume cu chipuri o mie –
Pe ape pluteşte, mergând pe câmpie;
După sacre măsuri străluceşte, vibrează.
Conţinutul dă formei nobleţe de rază –
Îi dă ei şi-şi dă sieşi supremă putere.
Astfel fost-a în cale-mi: copil şi muiere."*21.

<Nota 21>Pandora, [Loc. cit., *pp. 420-421* – n. t.]</Nota 21>

303. După cum reiese limpede din aceste versuri, Pandora are pentru Epimeteu semnificaţia unei imagini a sufletului, ea îi reprezintă sufletul: de aici, puterea ei dumnezeiască, superioritatea de nezdruncinat. Oriunde sunt repartizate astfel de atribute unor personaje anume se poate cu siguranţă conchide că acestea sunt purtătoare de simboluri, respectiv imaginile sunt conţinuturi proiectate ale inconştientului. Căci acestea din urmă acţionează cu acea supraforţă descrisă mai sus şi, în special, în acel mod caracterizat de Goethe excelent prin versul:

,,De-ai în faţă oprelişte, te-nalţă cu ea.”

304. Aceste cuvinte descriu exemplar intensificarea afectivă particulară a anumitor conţinuturi conştiente asociate unor conţinuturi inconştiente analoage. Intensificarea are în ea ceva demonic-constrângător, are deci un efect "divin" sau "diabolic".

305. Am spus că, în fragmentul dramatic al lui Goethe, Prometeu este extravertit. Îl regăsim tot aşa şi în Pandora, cu deosebirea că aici îi lipseşte relaţia cu sufletul, cu

perenitatea inconştientă. În locul lui, Epimeteu este acela care, ca introvertit, se îndreaptă spre interior. El se adânceşte în reflecţii, evocă amintiri din mormântul trecutului, ,,gândeşte". Este cu totul diferit de personajul omolog al lui Spitteler. Putem de aceea să spunem că aici (în *Pandora* lui Goethe) s-a produs ceea ce am sugerat mai sus, respectiv asumarea de către Prometeu a atitudinii extravertite, active, iar de către Epimeteu a celei introvertite, meditative.

306. Acest Prometeu este deci în forma extravertită Prometeul introvertit al lui Spitteler. În *Pandora,* el creează în scopuri colective; într-un munte şi-a instalat o veritabilă întreprindere care fabrica articole de utilitate pentru toată lumea. El este de aceea separat de lumea sa interioară, de care legat rămâne, de această dată, Epimeteu, legat de gândirea şi simţirea secundară şi pur reactivă a extravertitului, căreia îi revin toate caracterele funcţiei mai puţin diferenţiate. De aici şi faptul că Epimeteu este la bunul-plac al Pandorei care îi este în toate privinţele superioară. Psihologic, aceasta înseamnă că funcţia epimeteică inconştientă a extravertitului, şi anume tocmai acea reprezentare fantasia, meditativă şi rumînătoare, este întărită de intervenţia sufletului. Dacă sufletul se află în legătură cu funcţia mai puţin diferenţiată, putem conchide că funcţia valoric superioară, respectiv diferenţiată, este prea colectivă, adică se află în slujba conştiinţei colective*22 şi nu în aceea a libertăţii. Ori de câte ori apare o astfel de situaţie – şi apare foarte des – funcţia mai puţin dezvoltată, adică „cealaltă parte", este întărită de o egocentricitate patologică, ceea ce vrea să spună că extravertitul îşi umple timpul liber cu meditata melancolice sau ipohondrice, dacă nu chiar cu fantezii isterice sau cu alte simptome*23; introvertitul, în schimb, se luptă cu sentimentele de inferioritate care îl copleşesc fără voia lui şi îi tulbură nu mai puţin starea de spirit.*24

<Nota 22> ,,Heit" si «Keit" la Spineler. </Nota 22>

<Nota 23> În locul lor poate apărea, compensator, o sociabilitate sporită, un comerţ social intens în a cărui variaţie febrilă se caută uitarea. </Nota 23>

<Nota 24> Compensator, poate să apară în această situaţie o activităţii consacrate muncii, slujind de asemenea refulării. </Nota 24>

307. Prometeu din *Pandora* nu mai corespunde aceluia al lui Spitteler. El este simplă aspiraţie colectivă către activitate, semnificând – prin unilateralitate – o refulare a eroticii. Fiul său Phileros*25 este pasiune erotică pură; căci în calitate de fiu al tatălui său, el trebuie – precum adesea copiii – să recupereze prin constrângere inconştientă ceea ce părinţii săi nu au putut trăi. Fiica lui Epimeteu, nechibzuită, gândind abia succesiv faptei, este semnificativ Epimeleia=Grija. Phileros o iubeşte pe Epimeleia, fiica Pandorei, şi astfel, vina lui Prometeu de a fi respins-o pe aceasta este răscumpărată. Totodată, Prometeu şi Epimeteu se unesc prin aceea că râvna primului se dovedeşte a fi erotism nemărturisit, iar perpetua întoarcere în urma a celui de al doilea, îngrijorare raţională care ar vrea să stăvilească activitatea productivă a lui Prometeu şi să o limiteze la proporţii rezonabile. Aceasta încercare de rezolvare a lui Goethe, izvorând s-ar zice dintr-o psihologie extravertită, ne readuce la soluţia lui Spitteler pe care am părăsit-o spre a ne ocupa de figura lui Prometeu la Goethe.

308. Asemenea dumnezeului său, Prometeul lui Spitteler se îndepărtează de lume, de periferie, fixându-şi privirea spre interior, spre centru, spre acel ,,pasaj îngust" al Renaşterii. Această concentrare sau introvertire conduce treptat libidoul în inconştient. Activitatea conţinuturilor inconştiente este astfel fortificată; sufletul începe să ,,lucreze" şi creează o operă care încearcă să treacă din inconştient în conştient. Conştiinţa posedă două atitudini: una prometeică, ce abstrage din lume libidoul şi îl introverteşte, fără să dea nimic; cealaltă, epimeteică, ce dă necontenit, lipsită de suflet şi călăuzită de exigenţele obiectului exterior. Semnificaţia psihologică a gestului prin

care Pandora oferă lumii darul ei este aceea că un produs inconştient, de mare valoare, se află pe punctul de a atinge conştiinţa extravertită, adică de a intra în relaţie cu lumea reală. Deşi latura prometeică, adică artistul, înţelege intuitiv valoarea înaltă a operei, relaţia lui personală cu lumea este atât de intensă şi în orice privinţă dominată de tradiţie, încât el nu vede în operă decât un produs al artei şi nu ceea ce ea este de fapt: simbolul reînnoirii vieţii. Pentru a trece de la simpla semnificaţie estetică la realitate, ar trebui ca opera să fie receptată şi trăită. Or, dacă atitudinea este precumpănitor introvertită şi nu caută decât abstracţiunea, funcţia extravertită rămâne valoric inferioară, adică prizoniera limitării colective. Această limitare împiedică simbolul creat de suflet să prindă viaţa. Astfel, giuvaerul se pierde; or, nu se poate trăi cu adevărat, dacă ,,Dumnezeu", adică valoarea supremă a vieţii, exprimată prin simbol, nu devine vie. Pierderea giuvaerului înseamnă deci totodată şi începutul prăbuşirii lui Epimeteu.

<Nota 25> Phileros = acela pe care îl iubeşte Eros. </Nota 25>

309. Şi acum începe enantiodromia: în loc ca unei stări bune să îi urmeze una mai bună, cum ar fi înclinat să presupună orice raţionalist cu vederi optimiste, care crede că totul se află în ,,dezvoltare ascensională", insul dotat cu o conştiinţă morală exemplară şi cu principii etice general valabile încheie un pact cu Behemoth şi cu ceata lui nefastă şi îi vinde diavolului chiar copiii divini ce i-au fost încredinţaţi. Semnificaţia psihologică este că atitudinea colectivă, nediferenţiată faţă de lume, înăbuşă valorile cele mai înalte ale oamenilor, devenind astfel o forţă destructivă a cărei eficienţă sporeşte necontenit până când atitudinea prometeică, respectiv ideală şi abstractă, se pune în slujba giuvaerului sufletului şi aprinde, asemenea unui veritabil Prometeu, un nou foc. La Spitteler, Prometeu trebuie să iasă din singurătatea sa şi, cu riscul vieţii, să spună oamenilor că greşesc şi unde anume greşesc. El trebuie să recunoască neîndurarea adevărului, tot aşa după cum

Prometeul lui Goethe trebuie să afle prin Phileros neîndurarea iubirii.

310. Faptul că elementul destructiv în atitudinea epimeteică este efectiv constituit de mărginirea tradiţională şi colectivă demonstrează furia turbată a lui Epimeteu împotriva „mieluşelului" – caricatură transparentă la adresa creştinismului tradiţional. În acest afect izbucneşte ceva ce ne este bine cunoscut din sărbătoarea măgarului a lui Zarathustra, datând aproximativ din aceeaşi perioadă. Se exprimă aici un întreg curent propriu epocii.

311. Omul uită mereu că ceea ce a fost cândva bun nu rămâne în veci astfel. El continuă încă multa vreme să meargă pe aceeaşi cai, chiar şi atunci când acestea au încetat să mai fie bune şi doar cu cele mai mari sacrificii şi cu neînchipuite strădanii se poate împăca cu gândul că ceea ce a fost odată bun, ulterior îmbătrâneşte şi poate să nu mai fie bun. Aşa i se întâmplă omului atât în lucrurile mici cât şi în cele mari. El nu poate renunţa la căile şi la metodele folosite în copilărie, chiar şi în situaţia în care ele nu mai sunt bune iar nocivitatea lor a fost demult dovedită. Acelaşi lucru, numai că la o scară gigantică, se petrece cu schimbarea de atitudine în istorie. O atitudine generală corespunde unei religii anume, or schimbările de religie aparţin momentelor celor mai penibile din istoria lumii. Epoca noastră suferă de altfel în această privinţă de o orbire fără precedent. Este răspândită bunăoară opinia după care faptul de a declara falsă şi lipsită de valoare o formulă confesională oarecare duce automat la eliberarea psihologică de toate efectele tradiţionale ale religiei creştine sau iudaice. Se crede în puterea clarificării, ca şi cum o schimbare de orientare intelectuală ar putea avea vreo influenţă mai profundă asupra proceselor psihice sau chiar asupra inconştientului! Se uită cu totul că religia celor două mii de ani care s-au scurs reprezintă o atitudine psihologică, un anume mod de adaptare la lumea interioară şi la cea din afară, care a produs o anumită formă de cultură şi prin aceasta o atmosferă pe care contestarea intelectuală nu o poate defel influenţa. Schimbarea de orientare la nivel intelectual are, ce-i drept, o importanţă simptomatică,

indicând posibilităţi viitoare, dar straturile mai adânci ale psihicului continuă, în virtutea inerţiei psihice, să lucreze încă multă vreme în cadrul atitudinii anterioare. De aici faptul că inconştientul a conservat viu păgânismul. Uşurinţa cu care reapare spiritul antic se poate vedea din exemplul Renaşterii. Iar uşurinţa cu care reapare cu mult mai vechiul spirit primitiv nu se poate observa în nici o altă epocă istorică mai bine decât în epoca noastră.

312. Cu cât rădăcinile unei atitudini sunt mai profunde, cu atât mai puternice trebuie să fie încercările de a ne elibera de ea. Strigătul epocii Luminilor „ecrasez l'infame!" pregăteşte mişcarea de răsturnare religioasă din interiorul Revoluţiei franceze, care din punct de vedere psihologic nu a însemnat altceva decât o substanţială schimbare de atitudine, lipsită însă de vocaţia universalităţii. De atunci şi până astăzi, problema schimbării generale de atitudine nu s-a mai stins; a reapărut adesea la o serie de personalităţi proeminente ale veacului al XIX-lea. Am văzut felul în care a încercat Schiller să o rezolve. În contribuţiile lui Goethe la problema Prometeu-Epimeteu recunoaştem iarăşi încercarea de a uni funcţia superioară diferenţiată, corespunzătoare idealului creştin al privilegierii binelui, cu funcţia mai puţin diferenţiată a cărei refulare şi neacceptare corespunde, la rândui, idealului creştin al repudierii răului*26. Prin simbolul lui Prometeu şi al lui Epimeteu, dificultatea pe care Schiller încerca să o biruie prin mijloace filozofico-estetice se înveşmântează în haina mitului antic. În felul acesta se produce un lucru pe care l-am considerat mai înainte tipic şi legic: când omul se află în faţa unei sarcini grele pe care cu mijloacele de care dispune nu o poate rezolva, atunci apare automat o mişcare libidinală în reflux, o regresie. Libidoul se retrage din faţa problemei date, se introverteşte şi însufleţeşte în inconştient un analogon mai mult sau mai puţin primitiv al situaţiei conştiente, plus o cale de adaptare mai veche. Această lege determină alegerea simbolului la Goethe: Prometeu este mântuitorul care aduce lumină şi foc omenirii zăcând în întuneric. Cunoştinţele sale 1-ar fi putut însă face pe Goethe să găsească şi alt mântuitor, de aceea determinanta

explicativă invocată mai sus nu este suficientă. Trebuie să se ia în calcul şi spiritul antic, pe care tocmai finele secolului al XVIII-lea şi începutul celui următor îl simţeau şi apreciau ca pe o valoare compensatorie pe care o exprimă în toate felurile, estetic, filozofic, etic şi chiar politic (filoelenismul). Păgânismul Antichităţii, elogiat ca „libertate", „naivitate", „frumuseţe" etc., venea întru întâmpinarea aspiraţiei acelor vremuri, care izvora, aşa cum desluşit a arătat Schiller, din simţământul jumătăţilor de măsură, al barbariei sufleteşti, al lipsei de libertate morală, al urâţeniei. Aceste simţiri proveneau dintr-o evaluare unilaterală şi, consecutiv, din faptul că disocierea psihologică dintre funcţia superior diferenţiată şi funcţia mai puţin diferenţiată devenise perceptibilă. Sfâşierea creştină a omului între o parte valoroasă a sa şi o alta respingătoare devenise insuportabilă acelor vremuri care în comparaţie cu cele anterioare acuzau o sensibilitate mai marcată. Aplecarea către păcat se lovea de simţământul frumuseţii veşnice, naturale a cărei contemplare era pe-atunci deja posibilă; de aceea epoca şi-a întors privirile către o vârstă în care ideea de păcat nu scindase încă totalitatea omului şi în care latura superioară şi cea inferioară a naturii umane puteau să sălăşluiască laolaltă în deplina naivitate şi fără să jignească sentimentul moral sau estetic.

<Nota 26> Cf. Goethe, *Geheimnisse.* Aici se încearcă soluţia rosacruciană a unirii lui Dionysos cu Cristos, a rozei cu crucea. Poezia ne lasă indiferenţi. Nu se poate turna vin nou in butoaie vechi. </Nota 26>

313. Încercarea unei renaşteri regresive s-a împotmolit încă de la început, la fel ca Pandora şi ca fragmentul dramatic *Prometheus.* Soluţia clasică nu mai era adecvată, căci veacurile creştine ce se scurseseră între timp şi ale căror trăiri răscoliseră adâncurile fiinţei nu mai puteau fi renegate. De aceea orientarea antichizantă a trebuit să se supună unei estompări prin medievalizare. Acest proces începe cu *Faust* al lui Goethe, în care problema este luată

de coarne. Prinsoarea divină între bine şi rău este acceptată. Faust, Prometeul medieval, se opune lui Mefisto, Epimeteul medieval, şi încheie pactul cu el. Iar problema este tratată aici atât de elevat, încât se poate vedea cum Faust şi Mefisto sunt una şi aceeaşi persoană. Elementul epimeteic care raportează totul la trecut şi readuce totul la haosul primordial al ,,posibilităţii contopitoare de forme" se ascute în diavol, devenind forţa malefică ce opune oricărei fiinţe vii „pumnul de gheaţă al demonului" şi care năzuieşte să forţeze reîntoarcerea luminii în bezna maternă din care s-a ivit. Diavolul gândeşte pretutindeni epimeteic, gândirea lui este aceea a lui ,,nimic decât", care prăvăleşte tot ce e viu în neantul primordial. Pasiunea naivă a lui Epimeteu pentru Pandora lui Prometeu se transformă aici în intenţia demonică a lui Mefisto cu privire la sufletul lui Faust, iar prudenţa înţeleaptă a lui Prometeu, manifestată în înlăturarea divinei Pandora, este compensată în *Faust* de tragismul episodului Gretchen de dorul, târziu împlinit, al eroului după Elena ca şi de înălţarea sa fără sfârşit către mumele de sus („Etern-Femininul ne trage în sus")**.

<*> Traducere de Şt. Aug. Doinaş: Goethe, *Faust,* Editura Drivers, Bucureşti, 1982, p. 385. Toate citatele din *Faust* sunt reproduse după această versiune (n. r.). </*>

314. În figura vrăjitorului medieval se ascunde împotrivirea prometeică faţă de zeii recunoscuţi. Vrăjitorul a salvat o parte de păgânism străvechi *27, în el însuşi există o fiinţă neatinsă de dezbinarea creştină, respectiv el are acces la inconştientul încă păgân, în care contrariile se contopesc în naivitatea primordială, dincolo de orice păcat, dar care, o dată intrate în viaţa conştientă, sunt capabile să producă atât răul cât şi binele, cu aceeaşi forţă primitivă, adică demonică („ O parte-a puterii care, vrând să facă Răul, face doar Binele oricând" – *Faust,* p. 83). El este de aceea atât un corupător, cât şi un salvator (Faust, *Plimbare).* Motiv pentru care rămâne între toate figura cea mai potrivită a simboliza o tentativă de reconciliere. În plus, vrăjitorul medieval are avantajul de a se fi lepădat de naivitatea antică, devenită imposibilă în noile condiţii, şi de

a fi absorbit, prin trăire intensă, întreaga atmosferă creştină. Acea parte de păgânism trebuie să-l împingă mai întâi la o renegare totală de sine şi la o autoflagelare în spirit creştin, căci dorinţa lui de mântuire e atât de puternică încât orice mijloc e pentru el binevenit. În cele din urmă el eşuează şi în încercarea creştină de mântuire, după care iese la iveală faptul că posibilitatea de mântuire stă tocmai în dorinţa de mântuire şi în tenacitatea cu care elementul păgân se afirmă pe sine, căci simbolul anticreştin oferă posibilitatea de a accepta răul. Intuiţia lui Goethe a sesizat prin urmare problema cu toată acuitatea necesară. Este cu siguranţă caracteristic faptul că celelalte încercări mai superficiale de rezolvare, precum fragmentul *Prometheus, Pandora* şi compromisul rosacrucian al unui sincretism între bucurie dionisiacă şi sacrificiu de sine creştin din *Geheimnisse* au rămas neîncheiate. Salvarea lui Faust începe din clipa în care moare. Viaţa lui îşi conservă până la moarte, adică până în momentul reînvierii, caracterul prometeic. Psihologic, lucrul acesta vrea să spună că atitudinea faustică trebuie să înceteze pentru ca unitatea individului să se poată afirma. Ea apare mai întâi sub chipul personajului Gretchen, devine pe o treaptă mai înaltă Elena, pentru ca în final să se înalţe până la *Mater Dolorosa.* Nu pot să mă ocup aici exhaustiv de acest simbol plurivalent. Vreau doar să precizez că în cazul său e vorba de acea imagine arhetipală, care a preocupat în cel mai înalt grad şi gnoza, anume de ideea prostituatei divine: Eva, Elena, Maria şi Sofia-Achamoth.

<Nota 27> Adesea reprezentanţii unor populaţii mai vechi posedă forţe magice. În India sunt nepalezii, în Europa - ţiganii, în ţările protestante - capucinii. </Nota 27>

3. Semnificaţia simbolului unificator

315. Dacă e să aruncăm acum, din perspectiva dobândită, o privire asupra prelucrării inconştiente a problemei la Spitteler, vom fi izbiţi de faptul că la el pactul

cu forţa malefică nu corespunde intenţiei lui Prometeu, ci lipsei de reflecţie a lui Epimeteu care posedă doar o conştiinţă colectivă, nu şi capacitatea de a distinge între lucrurile lumii interioare. El se lasă determinat exclusiv de valori colective şi trece cu vederea noul şi singularul, cum se întâmplă întotdeauna – se ştie – în cazul punctului de vedere colectiv, orientat către obiect. Cu unităţi de măsură obiective pot fi măsurate valorile colective curente, nu şi creaţiile noi pe care doar o estimare liberă – act al sentimentului viu – le poate evalua corect. Pentru aşa ceva însă e nevoie de un om care să aibă un „suflet" şi nu doar relaţii cu obiecte exterioare. Prăbuşirea lui Epimeteu începe o dată cu pierderea imaginii divinităţii nou-născute. Gândirea, simţirea şi acţiunea lui moralmente inatacabile nu exclud ca răul, destructivul, vidul să se infiltreze din ce în ce mai mult. Această invazie a răului semnifică prefacerea a ceea ce mai înainte fusese bun în malefic. Prin aceasta Spitteler exprimă ideea că principiul moral acceptat până atunci fusese iniţial excelent, dar că, în timp, el pierduse legătura cu viaţa, neputând să cuprindă în sine plenitudinea fenomenelor ei. Conceptul de corectitudine raţională e prea strâmt ca să poată cuprinde pe măsură şi exprimă vreme mai îndelungată viaţa în totalitatea ei. Evenimentul iraţional al naşterii divine se află dincolo de limitele raţionale. Din punct de vedere psihologic, naşterea divinităţii semnifică apariţia unui nou simbol, a unei noi expresii de maximă intensitate vitală. Tot ceea ce este epimeteic în om şi toţi oamenii epimeteici se dovedesc a fi incapabili sa înţeleagă acest eveniment. Dar începând de acum încolo, intensitatea vitală maximă poate fi găsită doar pe noua direcţie. Oricare alta dispare treptat, supusă fiind distrugerii şi disoluţiei.

316. Noul simbol dătător de viaţă provine din iubirea lui Prometeu pentru sufletul său, caracterizat din plin de demonic. Putem fi de aceea încredinţaţi că elementul malefic se află între-ţesut în noul simbol şi în frumuseţea lui vie, altminteri acesta ar fi lipsit de viaţă luminoasă şi de frumuseţe, căci viaţa şi frumuseţea sunt prin natura lor moralmente indiferente. De aceea colectivitatea epimeteică nu află în ele nimic vrednic de preţuire, unilateralitatea

punctului ei de vedere moral o orbeşte cu totul. Acest punct de vedere este identic cu acela al ,,mieluşelului", deci al tradiţiei creştine. Furia lui Epimeteu împotriva ,,mieluşelului" nu este altceva decât ,,ecrasez l'infame" într-o formă reînnoită, o revoltă împotriva creştinismului tradiţional, incapabil să înţeleagă noul simbol şi să îndrume viaţa pe o nouă traiectorie.

317. Această constatare ne-ar putea lăsa indiferenţi, dacă poeţii nu ar fi capabili să citească inconştientul colectiv. Ei ghicesc, primii în epoca lor, curentele tainice care circulă în subteran şi le exprimă potrivit cu înzestrările lor individuale, prin simboluri mai mult sau mai puţin grăitoare. Ei vestesc astfel, asemenea unor adevăraţi profeţi, ceea ce se petrece în inconştient – în limbajul *Vechiului Testament,* ,,voinţa lui Dumnezeu" – şi ceea ce se va manifesta inevitabil ca fenomen general. Semnificaţia mântuitoare la Spitteler a faptei lui Prometeu, căderea lui Epimeteu, reunirea lui cu fratele său ce trăieşte prin suflet şi răzbunarea lui Epimeteu asupra mieluşelului, a cărei cruzime aminteşte de scena dintre Ugolino şi arhiepiscopul Ruggieri*28, pregătesc o soluţionare a conflictului, legată de o revoltă sângeroasă împotriva moralei colective tradiţionale.

<Nota 28> Dante, *Inferno,* XXXII. </Nota 28>

318. La un poet de proporţii modeste se poate presupune că punctul culminant al operei nu depăşeşte altitudinea bucuriilor, suferinţelor şi dorinţelor sale personale. La Spitteler, în schimb, opera depăşeşte destinul personal. De aceea rezolvarea pe care el o aduce problemei nu este singulară. De aici până la Zarathustra, cel care sparge tablele, nu este decât un pas. I se alătură şi Stirner, după ce mai înainte Schopenhauer formulase pentru prima dată doctrina negaţiei, vorbind despre negarea lumii. Psihologic, ,,lume" înseamnă: cum văd cu lumea; atitudinea mea faţă de lume poate fi considerată ca ,,voinţa mea", respectiv ca ,,reprezentarea mea". Lumea în sine este indiferentă. Da-ul şi Nu-ul meu creează diferenţele. Negarca

se referă deci la atitudinea faţă de lume, şi în primul rând la atitudinea lui Schopenhauer faţă de lume, care, pe de-o parte, e pur intelectual-raţională, pe de alta parte, poate trăi lumea în propriul suflet în virtutea unei identităţi mistice. Această atitudine este introvertită, că suferă deci din cauza opoziţiei tipologice. Opera lui Schopenhauer îi depăşeşte însă cu mult personalitatea. Ea exprimă ceea ce mii de oameni au gândit şi simţit tulbure. Tot astfel Nietzsche: Zarathustra pune mai cu scamă în lumină conţinuturile inconştientului colectiv al epocii noastre, de aceea găsim şi la el trăsăturile fundamentale decisive: revolta iconoclastă împotriva atmosferei morale tradiţionale şi acceptarea omului „celui mai urât" care la Nietzsche a dus la acea zguduitoare tragedie inconştientă pe care o exprimă Zarathustra. Dar ceea ce caută spiritele creatoare în inconştientul colectiv se şi găseşte într-adevăr acolo şi ajunge mai devreme sau mai târziu să se manifeste ca fenomen de psihologie a maselor. Anarhismul, crima politică, detaşarea din ce în ce mai desluşită a elementului nihilist de stânga extremistă, cu programul lui absolut anticultural – iată fenomene de psihologie a maselor pe care poeţii şi gânditorii originali le-au exprimat deja cu multă vreme în urmă. De aceea poeţii nu ne pot lăsa indiferenţi, căci principalele lor opere şi inspiraţia lor cea mai adâncă izvorăsc din profunzimile inconştientului colectiv şi ei spun cu voce tare ceea ce alţii nu fac decât să viseze. Dar chiar dacă spun cu voce tare, ei nu exprimă decât un simbol care le procură o bucurie estetică, fără să aibă conştiinţa adevăratei lui semnificaţii.

319. Nu vreau să neg că poeţii şi gânditorii au o influenţă educativă asupra contemporanilor lor şi asupra posterităţii; mi se pare însă că influenţa lor se bazează în principal pe faptul că ei spun tare şi desluşit ceea ce toţi ceilalţi ştiu, iar ei acţionează educativ sau au o capacitate de seducţie doar în măsura în care exprimă această ,,cunoştinţă" generală inconştientă. Efectul maxim şi nemijlocit sugestiv poetul îl obţine atunci când ştie să exprime, în forme corespunzătoare, stratul cel mai superficial al inconştientului. Cu cât spiritul creator

pătrunde prin contemplaţie mai adânc, cu atât el este mai străin de masă şi cu atât rezistenţa masei faţă de cel care se distinge de ea este mai mare. Masa nu îl înţelege, dar trăieşte inconştient ceea ce el exprimă; nu pentru că el exprimă inconştientul colectiv, ci pentru că masa trăieşte din inconştientul colectiv, contemplat de el. Cei mai buni oameni ai naţiunii înţeleg câte ceva din ceea ce spune el, dar, deoarece, pe de-o parte, spusele sale coincid cu evenimentele desfăşurate în masă, pe de alta, ele anticipează propriile lor tendinţe, ei îl urăsc pe creator, nu din răutate, ci din instinct de autoconservare. Atunci când cunoaşterea inconştientului colectiv atinge o astfel de profunzime încât expresia conştientă nu îi mai poate cuprinde conţinutul, este imposibil să decidă pe loc dacă e vorba de un produs patologic sau de unul ininteligibil în virtutea adâncimii sale deosebite. De aceea un conţinut insuficient înţeles, dar adânc semnificativ, apare adesea ca morbid. Şi conţinuturile morbide pot să fie semnificative. Dar în ambele cazuri, ele sunt greu accesibile. Gloria creatorilor lor – admiţând că este una – se instalează postum, uneori cu o întârziere de mai multe secole. Afirmaţia lui Ostwald, după care un spirit genial nu rămâne necunoscut mai mult de aproximativ un deceniu, se limitează, e de sperat, la domeniul invenţiilor tehnice, altminteri ea ar fi ridicolă în cel mai înalt grad.

320. Ar mai fi de avut în vedere o împrejurare care mi se pare de extremă importanţă. Rezolvarea problemei în Faust, la Wagner în Parsival, la Schopenhauer, chiar la Nietzsche în Zarathustra este de natură religioasă. Nu e de aceea de mirare că şi Spitteler a ţintit o versiune religioasă. Interpretarea religioasă a unei probleme denotă că din punct de vedere psihologic ea este foarte importantă, are o valoare specială, interesând totalitatea omului (împărăţia zeilor, lumea de dincolo etc.). La Spitteler, forma religioasă posedă chiar o fecunditate luxuriantă, elementul religios în sine pierzând, ce-i drept, în adâncime, dar câştigând în bogăţie mitologică, în arhaism şi în simbolism prospectiv. Luxurianţa urzelii mitologice sporeşte neclaritatea interpretării şi rezolvării problemei, conferind lucrării un

caracter greu accesibil. Abstrusul, grotescul, gustul îndoielnic, inerente dintotdeauna luxurianţei mitologice, împiedică empatia, izolează în consecinţă semnificaţia operei şi acordă întregului o nuanţă întrucâtva neplăcută de originalitate care nu poate fi deosebită cu succes de anormalitatea psihică decât printr-o acomodare precaută şi grijulie.

321. Luxurianţa mitologică, oricât de obositoare şi lipsită de gust, are însă avantajul că în ea se poate dezvolta simbolul, oricum însă într-un mod atât de inconştient încât spiritul conştient al poetului nu îi poate exprima sensul, strădaniile sale epuizându-se în slujba excesului mitologic şi al reprezentării lui plastice. Or, tocmai prin aceasta se deosebeşte opera lui Spitteler atât de Faust, cât şi de Zarathustra, anume prin faptul că participarea conştientă a poetului la sensul simbolului este mai mare în ultimele cazuri şi deci luxurianţa mitologică din Faust şi luxurianţa ideilor din Zarathustra au fost refulate în favoarea soluţiei căutate. De aceea atât Faust cât şi Zarathustra sunt cu mult mai frumoase decât *Prometeul* lui Spitteler, acesta din urmă însă este mai adevărat ca imagine relativ fidelă a proceselor reale din inconştientul colectiv.

322. Faust ca şi Zarathustra se dovedesc a fi în cel mai înalt grad utile în rezolvarea individuală a problemei de faţă. Prometeu şi Epimeteu al lui Spitteler în schimb oferă o cunoaştere mai generală a problemei şi a modului ei de manifestare colectivă, graţie luxurianţei mitologice susţinute prin toate mijloacele. Demonstraţia conţinuturilor religioase inconştiente la Spitteler permite să se recunoască, în primul rând, simbolul reînnoirii divinităţii, tratat apoi mai pe larg în Olympischer Fruhling *(Primăvara olimpică).* Acest simbol apare intim unit cu opoziţia tipologică şi funcţională şi deţine evident semnificaţia unei încercări de rezolvare sub forma reînnoirii atitudinii generale, exprimată în limbajul inconştientului prin reînnoirea lui Dumnezeu. Este vorba de o imagine arhetipală curentă, de uz universal; amintesc doar de întregul complex al morţii şi reînvierii zeului, şi de toate formele sale premergătoare până la reînnoirea încărcăturii

magice a fetişurilor şi a acelor *churinga.* Imaginea exprimă schimbarea de atitudine şi apariţia pe această cale a unei noi tensiuni energetice, a unei noi posibilităţi de manifestare a vieţii, a unei noi fecundităţi. Ultima analogic explică legătura, abundent atestată, dintre reînnoirea divinităţii şi fenomenele anotimpurilor şi ale vegetaţiei. Există înclinaţia firească de a deduce din aceste analogii miturile anotimpurilor, ale vegetaţiei, ale aştrilor sau ale lunii. Se uită însă că un mit, că tot ceea ce este de natură psihică, nu poate fi determinat doar de evenimente exterioare. Psihicul îşi aduce propriile sale condiţii interioare, în aşa fel încât s-ar putea afirma, cu aceeaşi îndreptăţire, că mitul este de natură pur psihologică şi că utilizează procese meteorologice sau astronomice doar ca mijloc de exprimare. Caracterul arbitrar şi absurd al multor afirmaţii mitice primitive lasă să se înţeleagă că această versiune interpretativă este adesea mai adecvată decât oricare alta.

323. Situaţia psihologică de la care se porneşte în vederea reînnoirii divinităţii este sciziunea crescândă în modul de utilizare a energiei psihice, a libidoului. O jumătate se orientează către o utilizare prometeică, cealaltă jumătate către una epimeteică. Evident că astfel de opoziţii se tulbură reciproc nu numai în societate, ci şi în individ. De aceea vitalitatea maximă se retrage tot mai mult din extremele opuse şi caută o poziţie intermediară necesarmente iraţională şi inconştientă, căci numai contrariile sunt raţionale şi conştiente. Or, de vreme ce numai poziţia intermediară ca unire a contrariilor are caracter iraţional şi este încă inconştientă, ea apare proiectată sub chipul dumnezeului conciliator, mesia sau mediator. Pentru religiile noastre occidentale, mai primitive în ceea ce priveşte cunoaşterea, noua posibilitate de viaţă apare sub forma unui dumnezeu sau mântuitor, care din iubire sau grijă părintească, dar în virtutea unei decizii lăuntrice proprii, anulează sciziunea, când şi cum îi convine lui şi din motive care pentru noi rămân ascunse. Naivitatea acestei concepţii sare în ochi. Orientul a identificat încă de acum câteva mii de ani acest proces şi a stabilit de aceea o

soteriologie psihologică ce plasează calea mântuirii în domeniul scopurilor umane. Astfel, atât religia indiană, cât şi cea chineză, cât şi budismul care le îmbină pe amândouă cultivă reprezentarea unei căi de mijloc, eficientă magic, mântuitoare şi accesibilă prin atitudine conştientă. Concepţia vedică încearcă să obţină în chip conştient eliberarea de contrarii pentru a ajunge la calea mântuirii.

a) Concepţia brahmanică despre problema contrariilor

324. Expresia sanscrită pentru opoziţie în sens psihologic este *dvandva.* Ea mai înseamnă şi pereche (mai ales bărbat şi femeie), conflict, ceartă, luptă în doi, îndoială etc. Perechea de contrarii este chiar opera demiurgului:

325. ,,Moreover, in order to distinguish actions, he separated merit from demerit, and he caused the creatures to be affected by the pairs (of opposites), such as pain and pleasure." *29 Comentatorul Kulluka numeşte alte perechi de contrarii, precum: dorinţă şi mânie, iubire şi ură, foame şi sete, grijă şi nebunie, cinste şi ruşine. ,,Neîntrerupt suferă această lume de pe urma perechilor de contrarii."*30. O obligaţie etică esenţială este aceea de a nu te lăsa influenţat de contrarii *(nirdvandva* = liber, neatins de contrarii), de a te ridica deasupra lor, căci eliberarea de contrarii duce la mântuire. Iată o serie de atestări în acest sens:

326. Din cartea lui Manu: ,,Dacă prin atitudinea sentimentului său, el va deveni nepăsător faţă de toate obiectele, va dobândi fericirea veşnică, atât în această lume, cât şi după moarte. Cel care s-a lepădat astfel treptat de toate legăturile şi s-a eliberat de toate perechile de contrarii se va odihni doar în Brahman."*31

327. Cunoscutul îndemn al lui Krishna: ,,Vedele se ocupă de cele trei Tendinţe *(guna)* *32, fii fără cele trei Tendinţe, o Arjuna, fără dualitate, stând în adevărul veşnic."*33

328. În *Yogasutra,* Patanjali scrie: „Atunci, în cea mai profundă meditaţie, în Samadhi, ajungi să fii neafectat de contrarii."*34

<Nota 29> *Mănava-Dharmacastra,* 1, 26. *Sacred Books of the East,* vol. 25, p. 13. ["În plus, pentru a distinge acţiuni, el a separat meritul de nemerit, şi a făcut creaturile să fie afectate de perechi (de opoziţii), ca suferinţa şi plăcerea." – n. t.]</Nota 29>

<Nota 30> *Ramayana,* II, 84, 20. </Nota 30>

<Nota 31> *Manava-Darmacăstra,* VI, 80 ş. urm., loc. cit., pp 212 ş. urm.</Nota 31>

<Nota 32> Calităţi sau factori sau constituenţi ai lumii. </Nota 32>

<Nota 33> *Bhagarvad-Gita,* II, 45. [Traducere de S. Al. George în *Filosofia indiană în texte,* Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 49 – *n. t.*] </Nota 33>

<Nota 34> Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* I, 3, p.527. După cum se ştie, yoga este un sistem de exerciţii destinate atingerii unor stări de eliberare supremă. </Nota 34>

329. Despre cel ştiutor: ,,Acolo, el leapădă de la sine faptele bune şi faptele rele, iar cunoscuţii săi care îi sunt prieteni îi iau fapta bună şi cei care nu îi sunt prieteni, fapta rea; asemenea unuia care alergând cu carul priveşte spre roţi în jos, tot astfel şi el se uită în jos spre zi şi spre noapte, spre faptele bune şi spre cele rele şi spre toate contrariile; eliberat astfel de faptele bune şi de faptele rele şi cunoscându-1 pe Brahman, el intră în Brahman."*35

330. (E chemat spre meditaţie) ,,acela care înfrânge lăcomia şi mânia, dependentă de lume şi plăcerea simţurilor, acela care se eliberează de contrarii, care se leapădă de sentimentul sinelui (respectiv de egoism), care renunţă la speranţă."*36

331. Pându, care vrea să se facă eremit, declară: ,,Acoperit de praf, de sus până jos, trăind sub cerul

liber, vreau să locuiesc la rădăcina unui copac, să mă lepăd de tot ceea ce e plăcut şi de tot ceea ce e neplăcut, să nu mai simt nici mâhnire, nici bucurie, să privesc în chip egal atât mustrarea cât şi lauda, să nu nutresc speranţa şi să nu dovedesc veneraţie, liber de contrarii *(nirdvandva),* fără nici un fel de bunuri."*37

332. „Cel care în viaţă ca şi în moarte, în fericire, ca şi în nefericire, în câştig şi în pierdere, în iubire şi în ură rămâne egal cu sine însuşi, acela va fi mântuit. Cel care nu năzuieşte către nimic şi care nu dispreţuieşte nimic, care este liber de contrarii *(nirdvandva),* al cărui suflet nu cunoaşte pasiunea, acela este pe dea-ntregul mântuit.

333. Cel care nu face nici dreptate, nici nedreptate şi care renunţă la comoara faptelor (bune şi rele) adunate în existenţe anterioare; cel al cărui suflet se liniştеşte când elementele corpului dispar, cel care se păstrează liber de contrarii, acela va fi mântuit."*38

334. ,,O mie de ani m-am desfătat cu lucrurile simţurilor şi încă jinduiesc, iarăşi şi iarăşi, după ele. De aceea vreau să mă lepăd de ele şi să-mi îndrept spiritul către Brahma, nepăsător faţă de contrarii *(nirdvandva)* şi liber de sentimentul eu-lui vreau să hoinăresc cu sălbăticiunile."*39

<Nota 35> Kaushitaki-Upanishad, I, 4. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda,* ed. a III-a, p. 26. </Nota 35>

<Nota 36> *Tejobindu-Upanishad,* 3. Cf. Deussen, *loc. cit.,* p. 664.</Nota 36>

<Nota 37> *Mahabhdrata,* I, 119, 8 ;. urm. </Nota 37>

<Nota 38> *Mahabhdrata,* XIV, 19, 4 ş. uim. </Nota 38>

<Nota 39> *Bhagavata-Purana,* IX, 19, 18 ş. urm. nDupă ce s-a lepădat de netăcere şi de tăcere, a devenit un Brahman." *Brihadaranyaka-Up.* 3, 5, Deussen, *loc. cit.,* p. 436. </Nota 39>

335. ,,Prin cruţarea tuturor fiinţelor, prin purtare de ascet, prin înfrângere de sine şi lipsa de dorinţe, prin jurăminte şi viaţă fără cusur, prin linişte interioară şi prin îndurarea contrariilor, omul va avea parte de desfătare în Brahma cel lipsit de însuşiri."*40

336. ,,Cel care e liber de trufie şi de orbire şi a depăşit eroarea de a se lega de ceva, cel care rămâne devotat Atman-ului suprem, cel ale cărui dorinţe s-au stins, cel care rămâne neatins de contrarii, de plăcere şi durere, toţi aceştia, liberi de orbire, ajung în acele lăcaşuri nepieritoare."*41

337. Aşa cum reiese din aceste citate*42, contrariile de natură exterioară ca arşiţa şi frigul sunt acelea de care participarea psihică trebuie să se desisteze mai întâi, după care vin la rând fluctuaţiile afective extreme ca iubirea şi ura etc. Fluctuaţiile afective sunt, fireşte, însoţitorii permanent ai tuturor contrariilor psihice, ca şi, fireşte, ai tuturor concepţiilor care se opun în sens moral sau altminteri. Asemenea afecte sunt, potrivit experienţei, cu atât mai puternice cu cât elementul excitant atinge totalitatea individului. Sensul intenţiei indiene este astfel clar: omul trebuie să se elibereze de contrariile proprii naturii sale pentru a avea acces la o viaţă nouă în Brahman, înţeles ca Dumnezeu şi totodată ca stare a mântuirii. Brahman trebuie să semnifice unirea iraţională a contrariilor şi deci suspendarea lor definitivă. Deşi Brahman, în calitate de cauză a lumii şi de demiurg, a creat contrariile, tot el este şi acela în care ele trebuie să se anuleze din nou, pentru ca el să poată desemna starea de mântuire. Dau mai jos o serie de citate în acest sens.

<Nota 40> *Bhdgavata-Purdna,* IV, 22. 24. </Nota 40>

<Nota 41> *Garuda-Purana Pretakalpa,* 16, 110. </Nota 41>

<Nota 42> Datorez aceste citate, mie parţial inaccesibile, ajutorului amabil al profesorului E. Abegg - indolog - din Zurich. </Nota 42>

338. Brahman este denumit *sat* si *asat,* fiinţarea şi nefiinţarea, *satyam şi asatyam,* realitatea şi nerealitatea.*43

339. ,,Cu adevărat, există două forme ale lui Brahman, anume plăsmuitul şi neplăsmuitul, muritorul şi nemuritorul, imobilul şi mobilul, fiinţarea (das Seiende) şi transcendenţa (das Jenseitige)."*44

340. ,,Dumnezeu, creatorul tuturor lucrurilor, marele Sine care sălăşluieşte întotdeauna în inima omului, este perceput de inimă, de suflet, de spirit; – cine ştie toate acestea atinge nemurirea. Când se face lumină, nu mai e nici zi, nici noapte, nici fiinţă, nici nefiinţă."*45

341. ,,Două lucruri sunt cuprinse latent în Brahman-ul suprem, veşnic, nesfârşit, ştiinţa şi neştiinţa*;* pieritoare e neştiinţa, veşnică ştiinţa, dar acela care dispune de ele este altul."*46

<Nota 43> P. Deussen, *Geschichte der Philosophic* I, 2, p. 117. </Nota 43>

<Nota 44> *Briharddranyaka-Upanishad, 2,* 3. Deussen, *60 Upanishad's,* p. 413. Traducerea engleză: „... the material and the immaterial, the mortal and the immortal, the solid and the fluid, «sat» (being, definite) and «thya» (that, indefinite)." *Sacred Books,* vol. 15, p. 107. </Nota 44>.

<Nota 45> Ç*vetdçvatara-Upanisliad,* 4, 17 s. urm. *Sacred Books,* vol. 15, p. 253. </Nota 45>.

<Nota 46> Ç*vetdçvatara-Upanishad, 5,* 1. Deussen, *he. cit.,* p. 304. Traducerea engleza: ,,In the imperishable and infinite Highest Brahman, wherein the two, knowledge and ignorance, are hidden, the one, ignorance, perishes, he other, knowledge, is immortal; but he who controls both,

knowledge and ignorance, is another." *(Sacred Books,* vol. 15, p. 255). </Nota 46>.

342. Sinele, mai mic decât mic, mai mare decât mare, este în inima acestei creaturi. Un om, eliberat de dorinţe şi eliberat de griji, vede maiestatea sinelui prin îndurarea creatorului. Deşi stă nemişcat, călătoreşte în depărtare, deşi stă lungit în nemişcare, circulă pretutindeni. Cine, în afară de mine, este capabil să-l recunoască pe acest dumnezeu care bucură şi care ne bucura?"*47

343. „Unul – neclintit şi totuşi iute ca gândul, – Umblând, nu poate fi ajuns de zei – Ştiind, ăi depăşeşte pe toţi alergătorii – Zeul vântului i-a urzit deja apa începuturilor. Odihnindu-se este totuşi fără odihnă, Departe şi totuşi atât de aproape! În toate e cuprins şi totuşi în afara de toate."*48

344. ,,Dar asemenea unui şoim sau vultur de-acolo de sus din văzduh, care după ce a zburat de jur-împrejur îşi strânge obosit aripile şi se duce să se ghemuiască, tot astfel şi spiritul se grăbeşte către acea stare în care, adormit fiind, nu mai simte nici o dorinţa şi nu mai vede nici o imagine în vis..."

345. ,,Aceasta este forma esenţiala a aceluiaşi, în care el se află deasupra dorinţei, liber de rău şi de spaimă. Căci după cum un bărbat îmbrăţişat de femeia iubită nu este conştient de ceea ce se petrece în afara sau înăuntru, tot astfel şi spiritul, îmbrăţişat de sinele cunoscător (de Brahman), nu este conştient de ceea ce se petrece în afara sau înăuntru." (Suspendarea opoziţiei subiect-obiect.)*49

<Nota 47> *Kathaka-Upanishad, 2,* 10 şi urm. *Sacred Books,* vol. 15, p. 11. C. Deussen, *loc. cit.,* p. 274 şi urm. traduce aici după cum urmează: „*Ca c*el mai mic al celui mic şi ca cel mai mare al celui mai mare sălăşluieşte el, Sinele, aici, in inima creaturii; liber de dorinţa, departe de griji, cu impulsurile simţurilor potolite privind splendoarea Atman-ului. El stă jos şi totuşi umblă în depărtare, stă lungit şi totuşi cutreieră pretutindeni. Unduirea încolo şi încoace a lui Dumnezeu, cine ar înţelege-o afară de mine?" </Nota 47>

<Nota 48>*Içd-Upanishad,* 4 şi 5. Deussen, *loc. cit.,* p. 525. </Nota 48>

<Nota 49> *Brihadaranyaka-Upanishad,* 4, 3, 19, 21. Deussen, *loc. cit.,* p. 470. </Nota 49>

346. ,,«Un ocean este acest contemplator, liber de dualitate; iată, lumea lui Brahman, o, rege.» Astfel 1-a învăţat pe el Yajna-valkya. Iată, ţelul său suprem, succesul său suprem, lumea sa supremă, desfătarea sa supremă."*50

347. „Acela ce se mişcă, zboară şi totuşi stă pe loc,
Acela ce respiră şi nu respiră, acela ce închide ochii
Poartă întreg pământul, cu multiplele-i forme,
*Şi totul la un loc devine unitate."*51*

348. Aceste citate demonstrează că Brahman este unirea şi suspendarea contrariilor, situat fiind totodată deasupra acestora ca mărime iraţionala.*52 Este o fiinţă divină, este totodată Sinele (oricum însă, într-o măsura mai mică decât noţiunea înrudită de Atman), precum şi o stare psihologică precisă, caracterizată de izolare în raport cu oscilaţiile afectului. Deoarece suferinţa este un afect, eliberarea de afecte înseamnă mântuire. Eliberarea de oscilaţiile afectelor, adică de tensiunea contrariilor, echivalează cu calea mântuirii care duce treptat la starea de Brahman, într-un anume sens deci Brahman nu este doar o stare, ci şi un proces, ,,0 durată creatoare". De aceea nu e de mirare că în *Upanişade* conceptul său este exprimat prin toate simbolurile pe care le-am numit cândva simboluri ale libidoului*53. Iată, aici, dovezile corespunzătoare:

b) Concepţia brahmanică despre simbolul unificator

349. Când se spune: «Brahman s-a născut mai întâi la răsărit», atunci Brahman se naşte ca acel soare, zi de zi, la răsărit."*54

350. ,,Acel om în soare este Parameshtin, Brahman, At-

<Nota 50> *Brihadranyaka-Upanishad,* 4, 3, 32. *Sacred Books,* vol. 15, p. 171. </Nota 50>

<Nota 51> *Atharvaveda,* 10, 8, 11. Deussen, G*eschichte der Philosophic* I, 1, p. 320. </Nota 50>

<Nota 52> De aceea Brahman este cu totul incognoscibil şi ininteligibil. </Nota 52>

<Nota 53> Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbols der Wandlung [Gesammelte Werke, V]).* </Nota 53>

<Nota >54 C*athapatha-Brahmanam,* 14, 1, 3, 3. Deussen, loc*.* cit*.,* p. 250. </Nota 54>

<Nota 55> *Taittiriya-Aranyakam,* 10, 63, 15. Deussen, loc. cit., p. 250. </Nota 55>

351. „Acel om pe care ei îl arată în soare este Indra, este Prajapati, este Brahman."*56

352. „Brahman este o lumină asemenea soarelui."*57

353. „Acest Brahman este tocmai ceea ce arde ca acel disc solar."*58

354. ,,Brahman s-a născut mai întâi la răsărit,
Dezvăluie în zare strălucirea, milostivul
Formele acestei lumi, pe cele mai adânci şi pe cele mai înalte
El le arată, leagăn al fiinţei şi nefiinţei.
Părinte, zămislitor de comori strălucitoare,
El pătrunde în văzduh în multiple forme;
Pe el îl cântă ei în cântece de slavă; pe puiul
Care e Brahman prin Brahman (rugăciune) facându-1 să crească
Brahman a zămislit divinităţile, Brahman a zămislit lumea."*59

355. Am subliniat câteva pasaje caracteristice din care reiese că Brahman nu este doar zămislitorul, ci şi zămislitul, cel în veşnică devenire. Cognomenul milostiv *(vena),*

atribuit aici soarelui, aparţine în alte pasaje *văzătorului,* celui dăruit cu lumină dumnezeiască, deoarece asemenea lui Brahman-Soare, şi spiritul văzătorului parcurge ,,pământ şi cer, contemplându-1 pe Brahman"*60. Această relaţie intimă, chiar identitate dintre fiinţa divină şi sinele (Atman) al omului este fără îndoială bine cunoscută. Amintesc de următorul exemplu din *Atharvaveda:*

,,Discipolul lui Brahman parcurge însufleţind cele doua lumi
În el uniţi sunt zeii toţi.
El ţine şi poartă pământul şi cerul,
El îşi satură chiar învăţătorul prin tapas-ul*61 său,
Se-apropie de discipolul lui Brahman, spre a-1 vizita.
Părinţi şi zei, singuri sau în cete,
Şi pe toţi zeii, el îi satura prin tapas."*62

<Nota 56> C*ankhayana-Bmhmanam,* 8, 3. Deussen, *loc. cit.*, p. 250. </Nota 56>.

<Nota 57> *Vajasaneyi-Samhita,* 23, 48. Deussen, *loc. cit.*, p. 250. </Nota 57>.

<Nota 58> *Catapatha-Brahmanam,* 8, 5, 3, 7. Deussen, *loc. cit.*, p. 250. </Nota 58>.

<Nota 59> *Taittiriya-Brahmanam,* 2, 8,8, 8 şi urm. Deussen, *loc. cit.*, p. 251 ş. urm. </Nota 59>.

<Nota 60> *Atharvaveda, 2, 1.4,1.* 11, 5. </Nota 60>.

<Nota 61> Exerciţii, incubaţie în sine. Cf. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke,* V]). </Nota 61>

<Nota 62> Deussen, *loc.* dr., p. 279. </Nota 62>.

356. Discipolul lui Brahman este el însuşi o încarnare a lui Brahman, de unde rezultă incontestabil că entitatea lui Brahman este identică cu o stare psihologică anume.

357. ,,Mânat de zei, străluceşte neîntrecut *soarele* acolo;

Din el au luat naştere forţa lui Brahman, Supremul Brahman
Zeii toţi şi ceea ce îi face pe ei nemuritori.
Discipolul lui Brahman îl poartă pe Brahman cu strălucire,
Pentru el, zeii toţi sunt înlănţuiţi."*63

358. Brahman este şi *Prana*= suflu vital şi principiu cosmic, tot astfel Brahman *Vayu*= vântul despre care în *Brihadaranyaka-Upanishad* (3, 7) se spune că este principiul vital cosmic şi psihic.*64

359. ,,E1, acesta (Brahman) care e în om, şi el, acela (Brahman) care e în soare, sunt, amândoi, unul."*65

360. (Rugăciunea unui muribund): ,,Chipul adevărului (al lui Brahman) este acoperit de un disc de aur. Deschide-1, o Pushan, (Savitar, soare), ca să putem vedea fiinţa adevărului. O Pushan unicul văzător, Yama, Surya (soare), fiu al lui Prajapati, desfăşoară-ţi razele şi strânge-ţi-le. Lumina care este chipul tău cel mai frumos, eu o văd. Eu sunt ceea ce este el (adică omul din soare)."*66

361. ,,Şi această lumină care străluceşte deasupra acestui cer, mai presus de toate, mai presus decât orice lucru din lumea cea mai înaltă, dincolo de care nu mai există alte lumi, este aceeaşi lumină care se află şi înlăuntrul omului. Şi avem această dovadă neîndoielnică: anume, când percepem prin atingere căldura aici, în trup."*67

<Nota 63> *Atliarvaveda,* 11, 5, 23 s. urm. Deussen, *loc. cit.,* p. 282. </Nota 63>.

<Nota 64> Deussen, *Geschichte der Philosophie,* 1, 2, pp. 93 ş. urm. </Nota 64>.

<Nota 65> *Taittiriya-Upanishad, 2,* 8, 5. *Sacred Books,* vol. 15, p .61. Cf. Deussen, *60 Upanishad's,* p. 233. </Nota 65>.

<Nota 66> *Brihadaranyaka-Upanishad, 5,* 15, 1 ş. urm. *Sacred Books,* vol. 15, pp. 199 ş. urm. Cf. Deussen, *loc. cit.,* pp. 499 ş. urm. </Nota 66>.

<Nota 67> *Chdndogya-Upanishad,* 3, 13, 7 s. urm. *Sacred Books,* vol. 1, p. 47. Cf. Deussen, *Geschichte der Philosophie,* I, 2, p. 154. </Nota 67>.

362. ,,Ca un bob de orez sau ca un bob de secară, sau de mei, sau ca miezul unui bob de mei, aşa este acest spirit înlăuntrul său, aurit ca o flacără fără fum, şi este mai mare decât cerul, mai mare decât spaţiul, mai mare decât pământul, mai mare decât toate fiinţele. El este sufletul vieţii, el este sufletul meu, către el, către acest suflet mă voi duce, plecând de aici."*68

363. În Athiarvaveda (10, 2), Brahman e conceput ca principiu vital, ca forţă a vieţii care creează toate organele împreună cu instinctele corespunzătoare.

364. ,,Cine a sădit în el sămânţa, pentru a toarce mai departe firul speţei, cine a adunat peste el forţele spiritului, i-a dat glas şi expresie a feţei?"*69

365. Şi puterea omului vine de la Brahman. Din aceste exemple, al căror număr s-ar putea multiplica, rezultă fără echivoc că noţiunea de Brahman coincide, în virtutea atributelor şi simbolurilor sale, cu acea idee de mărime dinamică sau mărime creatoare pe care am numit-o ,,libido". Cuvântul ,,Brahman" înseamnă: rugăciune, descântec, cuvânt sacru, cunoştinţă sacră *(veda),* conduită sacră, absolutul, starea sacră (a brahmanilor). Deussen subliniază ca deosebit de caracteristic sensul de rugăciune.*70 Brahma derivă din *barh, farcire,* ,,umflarea"*71 adică ,,rugăciunea", înţeleasă ca ,,voinţă a omului îndreptată în sus, către sacru, către divin".

366. Derivarea aceasta trimite la o anume stare psihologică, la o concentrare specifică de libido care produce, prin inervări debordante, o stare generală de tensiune corelată cu sentimentul de umflare. De aceea şi limbajul cotidian foloseşte pentru exprimarea acestei stări imagini ale debordării, ale imposibilităţii de-a-mai-ţine, ale plesnirii (,,inima plină se revarsă în cuvinte").

367. Practica indiana încearcă să provoace planificat această stază sau acumulare a libidoului prin deturnarea atenţiei (a libidoului) de la obiecte şi de la stările psihice, de la ,,contrarii". Scindarea percepţiei senzoriale şi stingerea conţinutului con-

ştiinţei duce în mod violent la o coborâre a conştiinţei (la fel ca în hipnoză) şi prin aceasta la o înviorare a conţinuturilor inconştientului, adică a imaginilor arhaice care din cauza universalităţii şi a vârstei lor incalculabile au caracter cosmic şi supra-uman. În felul acesta apar toate acele simboluri ale soarelui, focului, flăcării, vântului, respiraţiei etc., care au trecut din-totdeauna drept substitute ale puterii zămislitoare, creatoare şi animatoare a lumii. Deoarece m-am ocupat în detaliu de aceste simboluri într-o cercetare specială*72, îmi îngădui să nu mă opresc acum asupra lor. Ideea unui principiu cosmic creator este o proiecţie a perceperii fiinţei vii în omul însuşi. Spre a evita de la bun început orice neînţelegeri vitaliste, cel mai bine este a concepe această fiinţă abstract, ca energie. Pe de altă parte însă, trebuie să se respingă cu stricteţe ipostazierea noţiunii de energie, pe care şi-o permit energeticienii moderni. Împreună cu noţiunea de energie este dată şi aceea de opoziţie, prin faptul că o desfăşurare energetică presupune în mod necesar existenţa unui contrast, adică a două stări diferite, fără de care nici o desfăşurare nu poate avea loc. Orice fenomen energetic (în genere, nu există fenomene care să nu fie energetice) comportă început şi sfârşit, sus şi jos, fierbinte şi rece, înainte şi după, origine şi scop etc., adică perechi de contrarii. Inseparabilitatea noţiunii de energie de cea de opoziţie se regăseşte şi în cazul noţiunii de libido. Simbolurile libidoului de natură mitologică sau filozofie speculativă sunt de aceea reprezentate direct prin contrarii sau se contopesc mai întâi în ele. Când am atras atenţia mai demult asupra sciziunii libidoului, m-am lovit de o anume rezistenţă, pe nedrept, cred, deoarece asocierea nemijlocită a unui simbol al libidoului cu o noţiune contrară îmi dă evident dreptate. Găsim această asociere şi în conceptul de Brahman sau în simbolul lui. Este foarte curios faptul că forma Brahman

apare ca rugăciune şi totodată ca forţă creatoare arhaică – aceasta din urmă dizolvată în opoziţii sexuale – într-un imn din *Rigveda:*

<Nota 68> C*atapatha-Brahmanam,* 10, 6, 3. Deussen, *loc. cit.,* I, 1, p. 264. </Nota 68>.

<Nota 69> Deussen, *loc. cit.,* p. 240 s. urni. </Nota 69>.

<Nota 70> Deussen, *loc. cit.,* p. 240 s. urm. </Nota 70>.

<Nota 71> În acest sens pledează şi denumirea de Brahman-Prana-Matarigvan (cel care se umflă în mamă). *Atharvaveda,* 11, 4, 15. Deussen, *loc. cit., p.* 304.

<Nota 72> Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke,* V]). </Nota 72>.

368. „Şi această rugăciune a cântăreţului, lărgindu-se din sine
Se prefăcu într-o vacă, ce era de dinaintea lumii;
Sălăşluind împreună la sinul acestui zeu,
Vlăstare ale aceleiaşi îngrijiri sunt zeii.
Ce a fost oare lemnul, ce a fost copacul
Din care ei au tăiat pământul şi cerul
Ce nu îmbătrânesc nicicând şi sunt veşnic de-ajutor
Când zilele dispar şi zorile stau să se-aprindă?
Ca el atât de mare nimic nu mai există,
El e taurul ce poartă cerul şi pământul.
Şi încinge sita norilor ca pe o blană, el
Stăpânul, atunci când, asemenea lui Surya, umbla pe calul şarg
Ca săgeata soarelui luminează până departe pământul,
Străbate clocotind fiinţele, cum străbate vântul ceaţa,
Pe unde trece ca *Mitra,* ca *Varuna*
Separa *lucirea văpăii,* ca în pădure *Agni.*
Când, mânată către ei, vaca a născut

Ea a creat, în mişcare, liber păscând, neclintirea,
Aducând pe lume fiul, mai în vârstă decât părinţii. . .”

369. Într-o altă formă este reprezentată în Catapatha-Brahmanam (2, 2, 4) opoziţia nemijlocit legată de demiurg: ,,Prajapati*74 era această lume singur la început; el cumpăni: «Cum pot să mă înmulţesc?» Se strădui, exersă *tapas*75;* atunci îl zămisli din gura lui pe Agni (focul); pentru că l-a zămislit din gura lui*76, Agni este mistuitor de hrană [...] Prajapati chibzui: «ca mistuitor de hrană 1-am zămislit pe acest Agni din mine; dar în afară de mine aici nu există nimic din care el s-ar putea hrăni», deoarece pe-atunci pământul era cu totul golaş; nu erau buruieni şi nu erau copaci, la acestea se gândea Prajapati. Atunci Agni se întoarse către el cu gâtlejul căscat [...] Atunci îi vorbi propria lui măreţie: «Jertfeşte!» şi Prajapati recunoscu: «mi-a vorbit propria mea măreţie», şi el jertfi [...] După care se înălţă El, acela care dogorăşte acolo (soarele), după care se ridică El, acela care purifică aici (vântul) [...] Astfel sacrificând, Prajapati s-a înmulţit şi totodată s-a salvat de la moarte, care sub chipul lui Agni voia sa-1 înghită [...]"*77

<Nota 73> *Rigveda,* 10, 36, 6. Deussen, *loc. cit.,* pp. 140 ş. urm. </Nota 73>.

<Nota 74> Principiu cosmic creator = libido. *Taittiriya-Samhita, 5, 5,2,* 1. ,,După ce a creat făpturile, le-a pătruns cu iubire". Deussen, *loc. cit.,* p. 191. </Nota 74>.

<Nota 75> Incubaţie în sine, asceză, introversie. </Nota 75>.

<Nota 76> Zămislirea focului în gură se află într-o relaţie ciudată cu limbajul. Cf. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido,* (reeditare: *Symbole der Wandlung,* pp. 239 ş. urm. [*Gesammelte Werke,* V]). <Nota 76>.

370. Jertfa este întotdeauna cedarea unei piese preţioase; prin aceasta sacrificatorul preîntâmpină devorarea, adică este împiedicată transformarea a ceva în contrariul său şi sunt stimulate o unire si o compensare, din

care rezultă o nouă formă de libido, respectiv de viaţă, aici, soarele şi vântul. Într-un alt loc din *Catapatha-Brahmanam* se spune că o jumătate a lui Prajapati este muritoare, o alta nemuritoare.*78

371. La fel, cum se împarte creator în taur şi în vacă, Prajapati se divizează şi în cele două principii. *Manas* (mintea) şi *Vac* (vorbirea). ,,Prajapati era el singur această lume, Vac era sinele său, Vac era dublul său (alter ego-ul său); el chibzui: «am s-o fac pe această Vac să apară, iar ea să se ducă să pătrundă acest univers»; am scos-o atunci pe Vac la iveală şi ea s-a dus într-acolo, umplând universul."*79 Pasajul este de interes special deoarece concepe vorbirea ca o mişcare creatoare, extravertită a libidoului, în sensul diastolei goetheene. O altă paralelă este oferită de următorul pasaj: ,,Prajapati era într-adevăr această lume; pentru el Vac era dublul său, se împereche cu ea; ea rămase grea; ieşi apoi din el, zămisli aceste făpturi şi intră apoi din nou în Prajapati."*80 În C*atapatha-Brahmanam,* Vac asumă chiar o semnificaţie eminentă: ,,Vac este într-adevăr înţeleptul Vicvakarman, căci prin Vac s-a făcut întreagă această lume."*81 În alt loc, problema primatului între Manas şi Vac este altfel rezolvată: ,,S-a întâmplat odată ca Mintea şi Vorbirea să se sfădească pentru întâietate. Mintea spuse: «Eu sunt mai bună decât tine, căci tu nu vorbeşti despre nimic pe care eu să nu-1 fi cunoscut mai înainte [...]» Atunci Vorbirea spuse: «Eu sunt mai bună decât tine, eu fac să fie ştiut ceea ce tu ai cunoscut.» S-au dus la Prajapati să hotărască în această privinţă. Prajapati i-a dat dreptate Minţii, spunând: «În orice caz, Mintea este mai bună decât tine, căci ceea ce face ea, tu faci după ea, tu mergi pe urmele ei; cel care e mai rău obişnuieşte să facă întocmai ceea ce face cel mai bun [...]»"*82

<Nota 77> Deussen, *loc. cit.,* pp. 186 ş. urm. </Nota 77>.

<Nota 78> Cf. motivul Dioscurilor, în Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole*

der Wandlung, pp. 334 ş. urm. [*Gesammelte Werke,* V]). </Nota 78>.

<Nota 79> *Pancavinca-Brahmanam,* 20, 14, 2. Deussen, *loc. cit.,* p. 206. </Nota 79>.

<Nota 80> Weber, *Indische Studien, 9,* 477. In Deussen, *Geschichte der Philosophie,* I, 1, p. 206. </Nota 78>.

<Nota 81> Deussen, *loc. cit.,* p. 207.</Nota 81>.

372. Aceste pasaje arată că demiurgul se poate scinda de asemenea în Manas şi Vac, ce alcătuiesc termenii unei opoziţii. Cele două principii rămân, cum subliniază Deussen, mai întâi în interiorul lui Prajapati, al demiurgului, aşa cum reiese din următorul pasaj: ,,Prajapati pofti: vreau să fiu mulţi, vreau să mă împerechez! Medită atunci în tăcere în Manas-ul său; ceea ce era în Manas-ul său se prefăcu în Brihat*83, atunci, el se gândi: «aceasta se află în mine ca rod al măruntaielor mele, pe aceasta am s-o nasc prin *Vac.* Atunci a creat-o pe Vac [,..]."*84

373. Acest pasaj arată că cele două principii sunt de natura unor funcţii psihologice; anume, Manas ca introversie a libidoului cu generarea unui produs interior. Vac, în schimb, ca funcţie a exteriorizării, a extraversiei. Cu această explicaţie, putem înţelege acum şi un alt pasaj*85 referitor la Brahman: Brahman a creat două lumi. ,,După ce a pătruns în jumătatea (de lume) de dincolo, s-a întrebat: «cum pot să intru în aceste lumi»? şi a ajuns în aceste lumi prin două mijloace, prin forma şi prin nume. Acestea sunt cei doi mari monştri ai lui Brahman; cel care îi cunoaşte pe aceşti doi mari monştri devine şi el un mare monstru; aceştia sunt cele două mari apariţii ale lui Brahman."

<Nota 82> C*atapatha-Brahmanam,* 1, 4, 5, 8-11. Deussen, *loc. cit.,* p. 194. </Nota 82>.

<Nota 83> Numele unui sărman = cântec. </Nota 83>.

<Nota 84> *Pancavinca-Brahmanam,* 7, 6. Deussen, *loc. cit.,* p. 205. </Nota 84>.

<Nota 85> *Catapatha-Brahmanam,* 11, 2, 3. Deussen, *loc. cit.,* pp. 259 ş. urm. </Nota 85>.

374. Ceva mai departe, „forma” e socotită Manas („Manas este forma, căci prin Manas ştim că această formă este"), iar ,,numele" e declarat Vac („căci prin Vac sesizăm numele"). Cei doi ,,monştri" ai lui Brahman apar deci ca Manas şi ca Vac, aşadar ca două funcţii prin care Brahman poate ,,intra" în două lumi, adică poate intra în ,,relaţie" cu două lumi. Cu Manas este ,,sesizată" sau ,,receptată" prin introversie forma lucrurilor, cu Vac este dat prin extraversie numele lucrurilor. Amândouă sunt relaţii şi adaptări sau asimilări ale lucrurilor. Cei doi monştri sunt gândiţi evident şi ca personificări, ceea ce sugerează şi celălalt nume pentru ,,apariţie" = *Yaksha,* însemnând demon sau fiinţă supraumană. Personificarea înseamnă din punct de vedere psihologic întotdeauna o relativă autonomie a conţinutului personificat, adică o scindare relativă a ierarhiei psihice. Un astfel de conţinut nu ascultă de o reproducere arbitrară, ci se reproduce pe sine spontan sau se retrage în acelaşi fel din conştiinţă.*86. O astfel de scindare se produce de exemplu atunci când există o incompatibilitate între eu şi un anume complex. După cum se ştie, se observă adesea această scindare între eu şi complexul sexual. Dar şi alte complexe pot fi scindate, de pildă, complexul puterii, respectiv suma tuturor aspiraţiilor şi reprezentărilor care se orientează către obţinerea puterii personale.

375. Există însă şi un alt fel de scindare, anume scindarea eului conştient şi a unei funcţii alese, de celelalte componente ale personalităţii. Putem considera această scindare drept o identificare a eului cu o anume funcţie sau cu un anume grup de funcţii. Ea apare foarte frecvent la indivizii care se cufundă deosebit de adânc într-una din funcţiile lor psihice pe care o diferenţiază ca unica funcţie de adaptare conştientă. Un bun exemplu literar îl oferă în acest sens Faust, la începutul tragediei. Celelalte părţi

componente ale personalităţii sale se apropie de el sub chipul pudelului, iar apoi sub acela al lui Mefisto. Deşi Mefisto reprezintă şi complexul sexual – nenumăratele asociaţii de idei o pot incontestabil dovedi – ar fi, după părerea mea, nejustificat ca el sa fie considerat un complex scindat, deci spre pildă o sexualitate refulată. Această explicaţie e prea îngustă, căci Mefisto e mai mult decât simpla sexualitate, el este şi putere, este toată viaţa lui Faust, mai puţin gândirea şi cercetarea. Succesul pactului cu diavolul o probează desluşit. Ce posibilităţi nebănuite se dezvoltă în Faust întinerit! Concepţia corectă îmi pare a fi aceea după care Faust se identifică cu o singură funcţiune şi se separă împreună cu ea de restul personalităţii sale. Ulterior, se separă de Faust şi gânditorul, sub forma lui Wagner.

<Nota 86> Cf. Jung, *Uber die Psychologie der Dementia praccox (Gesaminelte Werke,* III). </Nota 86>.

376. Aptitudinea conştientp pentru unilateralitate este un semn de cultură superioară. Unilateralitatea involuntară însă, adică incapacitatea de a se sustrage unilateralităţii, este barbarie. De aceea găsim la popoarele barbare diferenţierile cele mai unilaterale, de pildă, fenomenele, şocante pentru bunul gust, ale ascezei creştine, apoi fenomene analoage la yogini şi în budismul tibetan. Pentru barbar, cea mai mare primejdie este întotdeauna aceea ca el să cadă victima unilateralităţii şi să piardă astfel din vedere ansamblul personalităţii sale. Cu acest conflict începe, de pildă, epopeea lui Ghilgameş. Unilateralitatea mişcării apare la barbar cu o constrângătoare forţă demonică, în ea e ceva din furia războinicului şi din fuga turbată a amocului. Ceea ce presupune întotdeauna un anume grad de infirmitate instinctivă care-i lipseşte primitivului, motiv pentru care, în general, acesta nu este afectat de unilateralitate barbară.

377. Identificarea cu o anume funcţie duce imediat la o tensiune contrară. Cu cât unilateralitatea este mai constrângătoare, respectiv cu cât libidoul care împinge către o singură direcţie este mai nedomolit, cu atât

unilateralitatea este mai demonică. Omul vorbeşte de posesiune demonică sau de acţiune magică, atunci când este târât de propriul său libido nedomolit şi neîmblânzit. Manas şi Vac sunt deci într-adevăr mari demoni, căci ei pot exercita o influenţă puternică asupra oamenilor. Toate lucrurile capabile să exercite influenţe importante au fost concepute ca zei sau demoni. Astfel, în gnoză, Manas a fost personificat ca un Nous reptilian, Vac ca Logos. Vac se comportă faţă de Prajapati ca Logosul faţă de Dumnezeu. Noi simţim zi de zi ce fel de demoni sunt introversia şi extraversia. Vedem la pacienţii noştri, şi simţim şi pe noi înşine, forţa irezistibilă cu care ţâşneşte libidoul înăuntru sau în afară, sau temeinicia cu care se poate fixa o atitudine introvertită sau extravertită. Dacă deci Manas şi Vac reprezintă monştrii lui Brahman, faptul acesta corespunde pe deplin fenomenului psihologic al scindării libidoului imediat după apariţia sa în două curente care fie alternează, de regulă temporar, fie se manifestă simultan sub forma unui conflict, respectiv a unui curent care curge în afară şi a unuia care curge înăuntru. Caracterul demonic al celor două mişcări stă în neînfrânarea şi în atotputernicia lor. Ceea ce se observă, e drept, doar atunci când instinctul primitivului este limitat în cel mai înalt grad – împiedicând o mişcare contrară, firească şi oportună, îndreptată împotriva unilateralităţii – , iar cultura sa nu este atât de avansată încât insul, ţinându-şi libidoul în frâu, să poată participa liber şi voit la mişcările introvertite şi extravertite ale acestuia.

c) Simbolul unificator ca legitate dinamica

378. Am urmărit, pe bază de citate din surse indiene, dezvoltarea principiului eliberator din perechi de contrarii şi apariţia perechilor de contrarii din acelaşi principiu creator. Am dobândit astfel o privire de ansamblu asupra unui fenomen psihologic evident legic pe care îl putem lesne racorda şi la conceptele psihologiei noastre moderne. Această impresie de fenomen legic ne este mijlocită şi de izvoarele indiene care-1 identifică pe Brahman cu Rita. Ce

este Rita? Rita semnifică: ordine stabilă, determinare, direcţie, decizie, obicei sacru, regulă, lege divină, drept, adevăr. Semnificaţia fundamentală potrivit etimologiei este: înlănţuire, (mai corect) mers, direcţie, directivă. Fenomenele determinate de Rita umplu întreaga lume, dar Rita se manifestă mai ales în procesele naturii, egale cu ele însele şi care sugerează mai întâi reprezentarea unei reveniri regulate. ,,Potrivit cu Rita au strălucit zorile născute din cer." Părinţii care ordonează universul au ,,suit, potrivit cu Rita, *soarele pe cer";* soarele însuşi este ,,chipul luminos, vizibil al lui Rita". Cerului îi dă ocol roata cu douăsprezece spiţe a lui Rita, care nu îmbătrâneşte niciodată: anul. Agni este numit vlăstar al lui Rita. În faptele oamenilor, Rita acţionează ca lege morală, care porunceşte adevărul şi mersul pe drumul drept. Cărarea celui care ascultă de Rita este frumoasă şi fără spini.

379. Rita apare şi în cult, în măsura în care acesta este socotit a fi o repetare magică, respectiv o producere de fenomene cosmice. După cum, ascultând de Rita, râurile curg şi zorile se aprind, tot aşa ,,sub hamul lui Rita"*87 se aprinde jertfa; pe cărarea lui Rita, Agni aduce jertfa zeilor. ,,Pe zei îi chem, neatinşi de vrajă; cu Rita îmi săvârşesc lucrarea, îmi creez gândirea", spune cel care înfăptuieşte sacrificiul. În Vede, Rita nu apare personificat; în schimb, potrivit opiniei lui Bergaigne, el are ceva dintr-o ,,fiinţă concretă". De vreme ce Rita exprimă direcţia fenomenelor, există şi ,,căi ale lui Rita", există ,,caruţaşi"*88; zeii sunt uneori puşi pe acelaşi plan cu Rita. Astfel, de pildă, se spune despre Rita ceea ce se spune despre Varuna. Şi Mitra, vechea zeitate a soarelui, este pusă în legătură cu Rita (ca mai sus!). Despre Agni se afirmă: ,,Vei deveni Varuna, dacă vei năzui spre Rita."*89. Zeii sunt păzitorii lui Rita.*90 Mai amintesc de câteva corelaţii importante:

380. ,,Rita este Mitra, de vreme ce Mitra este Brahman, iar Rita este Brahman."*91.

381. ,,Dând brahmanilor vaca, se dobândesc toate lumile, căci în ea se află ritam, Brahman şi de asemenea, tapas."*92

382. ,,Prajapati este numit primul născut din Rita."*93

383. ,,Zeii ascultă de legile lui Rita."*94

384. ,,E1 care 1-a văzut pe cel ascuns (pe Agni), el care s-a apropiat de torentul lui Rita."*95

<Nota 87> Aluzie la cal, ceea ce arată natura dinamică a noţiunii de Rita. </Nota 87>.

<Nota 88> Agni este numit căruţaşul lui Rita. *Vedic Hymns. Sacred Books,* vol. 46, p. 158, 7, p. 160, 3, p. 229, 8. </Nota 88>.

<Nota 89> Cf. Oldenburg, *Nachrichten der Gottinger Gesellschaft der Wissenschaften,* 1916, pp. 167 ş. urm. *Religion der Veda,* p. 194 ş. urm. Datorez această referinţă amabilităţii domnului profesor E. Abegg din Zurich. </Nota 89>.

<Nota 90> Deussen, *Geschichte der Philosophie,* 1, 1, p. 92. </Nota 90>.

<Nota 91> *Catapatlia-Brahmanam,* 4, 1, 4, 10. *Sacred Books,* vol. 26, p. 272. </Nota 91>.

<Nota 92> *Atharvaveda,* 10, 10, 33. Deussen, *loc. cit,* p. 237. </Nota 92>.

<Nota 93> *Atharvaveda,* 12, 1, 61. *Sacred Books,* vol. 42. </Nota 93>.

<Nota 94> Vedic Hymns. *Sacred Books,* vol. 46, p. 54. </Nota 94>.

<Nota 95> *Loc. cit.,* p. 61. </Nota 95>.

385. „O, ştiutorule al lui Rita, sa-1 stii pe Rita! Strapunge numeroasele torente ale lui Rita."[96]

386. Străpungerea se referă la slujirea lui Agni căruia îi este închinat acest imn. (Agni este numit aici şi ,,taurul roşu al lui Rita".) În ceremonialul de slujire a lui Agni,

străpungerea focului este un simbol magic al renaşterii vieţii. Aici sunt străpunse apele lui Rita, evident cu aceeaşi semnificaţie de readucere la suprafaţă a apelor vieţii, de eliberare din chingi a libidoului*97. Efectul produs prin străpungerea rituală a focului sau prin recitarea imnurilor este evident atribuit de către credincioşi acţiunii magice a obiectului, în realitate el este o vrăjire a ,,subiectului", respectiv o potenţare a sentimentului vital, o eliberare şi multiplicare a forţei vitale, o restaurare a potenţialului psihic.

387. Astfel, se spune: ,,Deşi el (Agni) se furişează dispărând, rugăciunea ajunge drept la el. Ele (rugăciunile) au scos la iveală torentele curgătoare ale lui Rita."*98

388. Reapariţia sentimentului vital, a sentimentului energiei care ţâşneşte este comparată cu un izvor care curge, cu topirea în primăvară a gheţurilor iernii sau cu ploaia după o lungă secetă.*99

389. Cu aceasta coincide perfect următorul pasaj: ,,Vacile de lapte muginde ale lui Rita [...] dau pe dinafară cu ugerele lor pline. Fluviile care cereau de la distanţă îndurarea (zeilor) au străpuns stâncile cu apele lor."*100.

390. Această imagine trimite desluşit la o tensiune a energiei, la o stază libidinală care se suspendă. Rita apare aici ca deţinător de belşug, de „vaci de lapte muginde", ca izvor propriu-zis de energie eliberată.

<Nota 96> *Loc. cit., p.* 393. <Nota 96>

<Nota 97> Eliberarea libidoului se produce printr-o lucrare rituală. Eliberarea face ca libidoul să poată fi utilizat conştient. El este domesticit. Este trecut dintr-o stare instinctivă, neîmblânzită într-una de disponibilitate. Ceea ce se vede din următorul vers: „Când stăpânitorii, stăpânii generoşi l-au scos (pe Agni) prin forţa lor din adâncuri, din forma taurului [. . .] *(Vedic Hymns, loc. cit.,* p. 147).<Nota 97>

<Nota 98> *Loc. cit.,* p. 147.<Nota 98>

<Nota 99> Cf. cântecul lui Tishtriya, vezi Jung, *Wandliwgen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung,* pp. 446 si 494, nota 43 *[Gesammelte Werke, V]).*<Nota 99>

<Nota 100> *Vedic Hymns, loc. cit.,* pp. 88 ş. urm.<Nota 100>

391. În concordanţă cu imaginea pomenită a ploii, semnificând eliberarea libidoului, se află următorul pasaj: ,,Ceţurile zboară, norii tună. După ce îl conduc pe cea mai dreaptă potecă a lui Rita pe el, care se umflă de laptele lui Rita, Aryaman, Mitra şi Varuna, cel care dă ocol pământului, umplu sacul de piele (norii) din poala de jos (a atmosferei)."*101

392. Agni este acela care se umflă de laptele lui Rita; el este comparat aici cu forţa fulgerului care irumpe din norii adunaţi şi plini de ploaie. Rita apare din nou ca izvor propriu-zis de energie, din care şi Agni este născut, aşa cum se spune explicit în imnurile vedice.*102 Rita este şi cale, deci desfăşurare potrivit regulii.

393. ,,Au salutat cu strigatele lor râurile lui Rita care erau ascunse în locul de naştere al zeului, în lăcaşul său. Pe când se afla îmbucătăţit la sânul apei, el bău etc."*103

394. ,,Acest pasaj completează cele spuse mai sus despre Rita ca izvor de libido, în care sălăşluieşte zeul şi din care el este scos prin procedură sacră. Agni este apariţia pozitivă a libidoului iniţial latent, este cel care împlineşte Rita, este ,,vizitiul" acestuia (vezi mai sus), el înhamă cele două iepe roşii, cu coame lungi ale lui Rita.*104 Da, el ţine Rita în frâu, ca pe un cal.*105 El îi conduce pe zei la oameni, adică forţa şi binecuvântarea zeilor care nu sunt altceva decât stări psihologice determinate, în care sentimentul şi energia vieţii curg mai liber şi mai fericit, în

care gheaţa este spartă. Nietzsche a fixat această stare în versuri admirabile:

,,Tu care cu lănci de pară
Gheaţa sufletului mi-o topeşti
Într-un vuiet să dispară-n
Marea ultimei nădejdi."*
(Motto la *Sanctus Ianuarius)*

* Traducere de Simion Dănilă, in Fr. Nietzsche, *Poezii,* Bucureşti, 1980, p. 57 *(n. t.).*

<Nota 101> *Loc. cit.,* p. 103.<Nota 101>

<Nota 102> *Loc. cit.,* p. 161, 7.<Nota 102>

<Nota 103> *Loc. cit.,* p. 160, 2.<Nota 103>

<Nota 104> *Loc. cit.*, p. 244, 6 şi p. 316, 3.<Nota 104>

<Nota 105> *Loc. cit., p.* 382, 3.<Nota 105>

395. Cu această concordă perfect şi următoarele invocaţii: ,,Să se deschidă divinele porţi, prin care sporeşte Rita [...], mult doritele porţi pentru ca zeii să poată ieşi. Să poată Noaptea şi Zorile [...], tinerele mame ale lui Rita, să se aşeze alături pe iarba sacrificiului etc."*106

396. Analogia cu răsăritul soarelui este incontestabilă. Rita apare sub chipul soarelui căci din noapte şi din zori se naşte tânărul soare.

397. ,,O, porţi divine, lesne de trecut, deschideţi-vă ca să ne apăraţi. Umpleţi tot mai mult de beatitudine jertfa: ne apropiem (cu rugăciuni) de Noapte şi de Dimineaţa – de sporitoarele forţei vitale, de cele două mame ale lui Rita."*107

398. Cred că nu e cazul să multiplic atestările după care noţiunea de Rita este un simbol al libidoului, asemenea soarelui, vântului etc. Cu deosebirea că ea este mai puţin concretă, conţinând nuanţa abstractă de direcţie determinate şi de legitate, adică de cărare sau de curs determinat, ordonat. Ea este deci un simbol filozofic al

libidoului, putând fi comparată cu noţiunea stoică de ειμαρμένη La stoici, ειμαρμένη are, după cum se ştie, semnificaţia unei călduri creatoare primordiale şi totodată pe aceea a unui curs determinat şi legic (de aici şi sensul de ,,constrângere exercitată de aştri"). Libidoul, concept psihologic de energie, posedă evident aceste atribute: el include *eo ipso* ideea unui curs oriental precis, căci cursul urmează întotdeauna direcţia de la tensiunea mai înaltă la tensiunea joasă. Tot astfel şi noţiunea de libido care nu vrea să însemne altceva decât energia cursului vieţii. Legile libidoului sunt legile energiei vitale. Libidoul, ca noţiune de energie, este o formulă cantitativa pentru fenomenele vitale care, după cum se ştie, au intensităţi diferite.

<Nota 106> *Loc. cit.,* p. 153 şi p. 8. </Nota 106>

<Nota 107> *Loc. cit.,* p. 377. </Nota 107>

Libidoul parcurge, asemenea energiei fizice, toate transformările posibile, pe care fanteziile inconştientului şi miturile ni le fac cunoscute. Aceste fantezii sunt înainte de toate auto-reflectări ale proceselor de transformare a energiei, care au fireşte legile lor proprii, ,,drumul" lor propriu de desfăşurare. Acest drum semnifică linia sau curba unui optim de degajare energetică şi de productivitate corespunzătoare. El este de aceea expresia energiei care curge şi care se manifestă. Drumul este Rita, ,,drumul drept", curentul energiei vitale, libidoul, calea determinată pe care este oricând posibil un curs reînnoit. Acest drum este şi destin, în măsura în care destinul atârnă de psihologia noastră. Este drumul determinării şi al legii noastre.

399. Ar fi absolut fals să se pretindă că o astfel de orientare nu este decât naturalism, respectiv cedare a omului în faţa instinctelor. Aceasta ar însemna că instinctele merg întotdeauna în ,,jos" şi că naturalismul este o alunecare imorală pe un plan strâmb. Nu am nimic împotriva acestui mod de a înţelege naturalismul, dar trebuie să observ că omul care se lasă în voia sa proprie are toate şansele să alunece în jos, ca de pilda primitivul a cărui morală şi ale cărui legi depăşesc adesea considerabil, în ce priveşte severitatea exigenţelor, morala culturii noastre. Nu contează că primitivul înţelege prin bine şi prin rău altceva decât înţelegem noi. Esenţial este faptul că ,,naturalismul" lui duce la legi. Moralitatea nu este o neînţelegere, născocită de un Moise ambiţios pe muntele Sinai, ci ea ţine de legile vieţii şi este produsă de cursul normal al existenţei, la fel ca o casă sau un vapor sau oricare alt instrument de cultură. Curgerea naturală a libidoului, respectiv tocmai acea cărare de mijloc înseamnă ascultarea deplină de legile fundamental ale naturii umane şi nu se poate institui nici un principiu moral mai înalt decât acea concordanţă cu legile naturale, a căror armonie orientează libidoul către un optimism vital. Acesta nu se află de partea egoismului brutal; pe linia egoismului, omul nu ajunge niciodată la un optim vital; căci el este astfel constituit încât bucuria pe care o produce aproapelui său îi este absolut necesară. Tot atât de puţin poate fi atins un optim vital pe calea imboldului individual nestăpânit către supraordonare, căci elementul colectiv este atât de puternic în om, încât aspiraţia acestuia din urma către comunitate i-ar tulbura plăcerea egoismului pur. Optimul vital se poate obţine doar prin ascultarea de legile care reglează curgerea libidoului, care fac să se alterneze sistola cu diastola, care oferă atât bucuria cât ăi limitarea necesară şi care instituie totodată obligaţiile naturii individuale, fără a căror împlinire el nu poate fi niciodată atins.

400. Dacă pentru a ajunge la el ar trebui doar să ne lăsăm purtaţi, aşa cum crede acela care deplânge ,,naturalismul", atunci cea mai profundă speculaţie filozofică pe care o cunoaşte istoria de idei nu ar

mai avea nici un rost. În contact cu filozofia Upanişadelor, avem impresia că atingerea căii nu este chiar cel mai simplu lucru. Ifosele noastre occidentale faţă de ideile indiene aparţin fiinţei noastre barbare care este încă departe de a intui extraordinara adâncime şi uimitoarea corectitudine psihologică a acelei reflecţii. Noi suntem încă atât de needucaţi, încât avem nevoie de legi exterioare şi de un temnicer, respectiv de un părinte, ca să ştim ceea ce este bine şi să săvârşim ceea ce este drept. Şi deoarece suntem încă atât de barbari, încrederea în legile naturii umane şi în legile căii umane ne par a fi de un naturalism primejdios şi imoral. De ce? Pentru că sub epiderma culturală subţire a barbarului, apare de îndată bestia de care acesta pe bună dreptate se teme. Dar animalul nu este învins prin închiderea lui într-o cuşcă. Nu există moralitate fără libertate. Atunci când un barbar dă frâu liber bestiei din el, aceasta nu este libertate, ci constrângere. Pentru a putea să fii liber, trebuie mai întâi să-ţi înfrângi barbaria. Ceea ce în principiu se face simţind şi percepând cauza şi motivaţia moralităţii ca părţi componente ale propriei naturi şi nu ca limitări exterioare. Dar cum poate omul să ajungă la această simţire şi reflecţie altminteri decât prin conflictul contrariilor?

d) Simbolul unificator in filozofia chineza

401. Conceptul unei căi situate între opoziţii îl aflăm şi în China sub forma lui Dao. Acesta este de cele mai multe ori legat de numele filozofului Lao-Zi, născut în 604 a. Chr. Conceptul este însă mai vechi decât filozofia lui Lao-Zi. El ţine de anumite reprezentări din vechea religie populară a lui Dao, ,,calea" cerului. Acest concept îi corespunde lui Rita. Sensurile lui Dao sunt: cale, metodă, principiu, forţă a naturii sau forţă vitală, procese naturale legice, ideea de lume, cauză a tuturor fenomenelor, drept, bun, ordinea morală a lumii. Unii îl traduc pe Dao chiar cu Dumnezeu, nu fără anume îndreptăţire, căci Dao posedă aceeaşi nuanţă de substanţialitate ca Rita.

402. Am să dau mai întâi câteva citate din Tao-te-king, cartea clasică a lui Lao-Zi:

403. „A1 cui fiu este (Dao) nu ştiu,
Însă pare a fi dinainte de zei."*108

404. ,,A existat ceva haotic împlinit
Înainte de Cer şi Pământ născut.
Fără sunet, fără formă,
singur stă şi nu se supune schimbării
în cerc învârtindu-se, niciodată secat:
poate fi socotit mama Cerului şi a Pământului.
Eu nu îi ştiu numele, de aceea Dao îi spun."*109

405. Spre a-i caracteriza esenţa, Lao-Zi îl compară pe Dao cu apa:

,,Bunătatea desăvârşită e asemenea apei,
apa foloase aduce celor zecii mii de lucruri
şi nu li se pune-mpotrivă,
se află în locuri de toţi dispreţuite
şi astfel aproape-i de Dao."*110.

Ideea de ,,cădere" nu putea fi mai bine exprimată:

,,Astfel,
întru totul lipsit de dorinţă,
îi poţi contempla ascunzişurile,
iar intru totul aflat în dorinţă,
îi poţi contempla înfăţişările."*111

<Nota 108> Tao-te-king, cap. 4 [Traducerea îi aparţine lui Dinu Luca: Lao-Zi, Cartea despre Dao şi Putere (Dao De Jing), completată cu pasaje ilustrative din Zhuang Zi, Humanitas, Bucuresti, 1993, p. 54. Trimiterile în continuare se vor face la aceasta ediţie – n. t.]. </Nota 108>.

<Nota 109> [*Op. cit.*, cap. 25, p. 126.] Cf. Deussen, Geschichte der Philosophie, I, 3, pp. 693 ş. urm. </Nota 109>.

<Nota 110> [*Op. cit.,* cap .8, p. 67.] Cf. Deussen, *loc. cit.,* p. 694. </Nota 110>.

<Nota 111> [*Op. cit.,* cap. 1, p. 39.] Cf. Deussen, *loc. cit.,* p. 694. </Nota 111>.

406. Înrudirea cu ideea fundamentală brahmanismului este evidentă, fără ca la baza ei să stea neapărat un contact direct. Lao-Zi este un gânditor absolut original, iar imaginea primordială care se află la temelia atât a conceptului Rita-Brahman-Atman, cât şi a aceluia de Dao este general umană, putând fi aflată pretutindeni ca noţiune primitivă de energie, ca ,,forţă a sufletului" sau cum mai este altminteri numită.

407. ,,Cine cunoaşte veşnicia e atotcuprinzător:
atotcuprinzător, adică nepărtinitor,
nepărtinitor, adică regesc,
regesc, adică al cerului,
al cerului, adică cu Dao,
cu Dao, adică de-a pururi.
Nicicând în viaţă primejdii n-au să mai fie."*112

408. Cunoaşterea lui Dao are deci acelaşi efect mântuitor şi înălţător ca şi cunoştinţa legată de Brahman: cel în cauză se uneşte cu Dao, respectiv cu ,,durata creatoare" infinită – pentru a integra şi acest concept filozofic recent suratelor sale mai vechi – căci Dao este şi mersul timpului.

409. Dao este o mărime iraţionala, de aceea absolut inconceptibilă:

,,Dao privit ca un lucru este obscur şi nedesluşit."*113

410. Dao este şi nefiinţă:

,,Lucrurile din Subceresc se nasc din existenţă,
existenţa se naşte din non-existeţă"*114
,,Dao se ascunde în nemurire.”*115

Dao este evident o unire iraţională de contrarii, deci un simbol, care este şi nu este.

411. „Spiritul văii e fără de moarte
şi se cheamă „misterioasa femelă”.
Poarta a misterioasei femele se cheamă
„rădăcina Cerului şi pământului”.*116

<Nota 112> [*Op. cit.,* cap. 16, p. 92J Cf. Deussen, *loc. cit.,* p. 694. </Nota 112>.

<Nota 113> [*Op. cit.,* cap. 21, p. Ill] Cf. Deussen, *loc. cit,* p. 694. </Nota 113>.

<Nota 114> [*Op. cit.,* cap. 40, p. 191] Cf. Deussen, *loc. cit.,* p. 695. </Nota 114>.

<Nota 115> [*Op. cit.,* cap. 6, p. 62] Cf. Deussen, *loc. cit.,* p. 695. </Nota 115>.

<Nota 116> [*Op. cit.,* cap. 6, p. 62] Cf. Deussen, *loc. cit.,* p. 695. </Nota 116>.

412. Dao este fiinţa creatoare, concepând în calitate de tată şi născând în calitate de mamă. El este începutul şi sfârşitul tuturor fiinţelor.

413. „Cel ce pe Dao îl urmează
cu Dao e unu”.*117

Iată de ce, insul desăvârşit se eliberează de contrarii, ale căror corelaţii profunde şi manifestări alternative el le discerne. Astfel, în capitolul 9 se spune:

,,a-ţi împlini lucrarea şi-apoi a te retrage,
aceasta este Dao al Cerului.”*118

414. ,,De aceea Înţeleptului
nu-i poţi fi apropiat,
cum nu-i poţi fi străin;
nu-i poţi face bine,
cum nu-i poţi face rău
şi pe el nu-1 poţi onora
cum nu-1 poţi umili.”*119

415. Contopirea cu Dao este asemănătoare condiţiei spirituale a unui copil.*120

416. După cum se ştie, această atitudine psihologică ţine de condiţiile dobândirii în creştinism a împărăţiei lui Dumnezeu, care, de fapt – şi în ciuda tuturor interpretărilor raţionale – este esenţa centrală şi iraţională, imaginea şi simbolul din care izvorăşte acţiunea mântuitoare. Simbolul

creştin are doar un caracter (etatist) mai pronunţat social decât conceptele răsăritene înrudite cu el. Acestea din urmă se alătură nemijlocit reprezentărilor dinamice existente din timpuri imemoriale, anume imaginii forţei magice care izvorăşte din lucruri şi din oameni, iar pe o treaptă mai înaltă din zei sau dintr-un singur principiu.

<Nota 117> *[Op. cit.,* cap. 23, p. 120] Cf. Deussen, *loc. cit.*, p. 696. </Nota 117>.

<Nota 118> *[Op. cit.,* p. 70] Cf. Deussen, *loc. cit.,* p. 697. </Nota 118>.

<Nota 119> *[Op. cit.,* cap. 56, p. 249] Cf. Deussen, *loc. cit.,* p. 699. </Nota 119>.

<Nota 120> *[Op. cit.,* cap. 10, p. 72] Cf. Deussen, *loc. cit.,* p. 700. </Nota 120>.

417. Potrivit reprezentărilor religiei daoiste, Dao este alcătuit dintr-o pereche de principii contrare, Yang şi Yin. Yang este căldură, lumină, virilitate. Yin este răceală, întuneric, feminitate. Yang este şi cerul, Yin, pământul. Din forţa lui Yang provine Schen, elementul celest al sufletului uman, iar din forţa lui Yin-Kwei, elementul terestru al sufletului. Omul este astfel, în calitate de microcosm, şi un reconciliator de perechi contrarii. Cerul, omul şi pământul alcătuiesc cele trei elemente principale ale universului, San-tsai. Această imagine este integral o reprezentare primordială, pe care o găsim ca atare ţi în alte părţi ale lumii, de pildă în miturile vest-africane despre Obatala şi Odudua, perechea primordială de părinţi (Cerul şi Pământul) care locuiesc într-o tigvă până când între ei se naşte un fiu, omul. Omul ca microcosm, care uneşte în sine contrariile universale, corespunde deci simbolului iraţional, reconciliator de contrarii psihologice. Inflexiuni ale acestei imagini primordiale a omului apar şi la Schiller, atunci când acesta numeşte simbolul „forma vie".

418. Împărţirea binară a sufletului omenesc într-un suflet Schen sau Hwun şi într-un suflet Kwei sau Poh

reprezintă un mare adevăr psihologic. Această reprezentare chineză aminteşte iarăşi de cunoscutul pasaj din Faust:

,,Ah! două suflete-mi sălăşluiesc în piept,
Ce vor necontenit să se dezbine;
Unul, de-o aspră poftă de dragoste umplut,
Cu ghearele-ncleştate, în lume se implântă;
Iar celălalt vânjos, desprins de lut,
Spre plaiul nalţilor strămoşi s-avântă."*

419. Cele două tendinţe contrare care au capacitatea de a-1 trage pe om spre atitudini extreme şi de a-1 implica inextricabil în latura fie spirituală, fie materială a lumii, dezbinându-1 astfel, pretind existenţa unei contraponderi care este tocmai mărimea iraţională a lui Dao. De aceea, credinciosul se străduieşte să trăiască în acord cu Dao ca să nu cadă pradă tensiunii contrariilor. Deoarece Dao este o mărime iraţionala, el nu poate fi creat intenţionat, ceea ce Lao-Zi subliniază în repetate rânduri. De unde, importanţa specială a unui alt concept specific chinez, Wuwei. El înseamnă ,,a nu face nimic", de fapt cu sensul de ,,a nu acţiona" şi nu cu acela de ,,a nu face nimic". Raţionalul ,.a voi să produci", care reprezintă grandoarea şi nefericirea propriei noastre epoci, nu duce la Dao.

420. Strădaniile eticii daoiste merg deci către anularea tensiunii contrariilor izvorâte din adâncul universului prin reîntoarcerea la Dao. În această ordine de idei trebuie să ne gândim şi la Nakae Toju*121, ,,înţeleptul din Omi", acel important filozof japonez din secolul al XVII-lea. Pornind de la învăţătura şcolii Chu-hi, imigrată din China, el distinge două principii, Ri şi Ki. Ri este sufletul universal, Ki este materia universală. Ri şi Ki sunt unul şi acelaşi lucru, în calitate de atribute ale lui Dumnezeu care există doar în el şi prin el. Dumnezeu este unirea lor. Tot astfel, sufletul cuprinde Ri şi Ki. Despre Dumnezeu, Toju afirma: ,,Ca esenţă a universului, Dumnezeu îmbrăţişează universul, dar se află totodată şi foarte aproape de noi, şi anume în propriul nostru trup." Pentru el, Dumnezeu este un eu general, în vreme ce eul individual este ,,cerul" care se află în noi ca ceva suprasensibil, divin, numit Ryochi. Ryochi este ,,Dumnezeu în noi", sălăşluind în fiecare individ. El este

adevăratul eu. Toju deosebeşte un eu adevărat de unul fals. Eul fals este o personalitate dobândită, izvorâtă din opinii eronate. Acest eu fals ar putea fi numit ,,persona"; el este acea reprezentare integrală a fiinţei noastre pe care ne-am plămădit-o pe baza experienţei interacţiunii noastre cu lumea înconjurătoare. Spre a vorbi în termenii lui Schopenhauer, persona desemnează felul în care individul îşi apare lui însuşi şi apare lumii înconjurătoare şi nu ceea ce este el. Ceea ce este un individ constituie după Toju eul său ,,adevărat", Ryochi. Acesta este numit şi ,,fiinţa singură", „cunoaşterea singură", evident deoarece el este o stare raportată la esenţa sinelui, dincolo de toate formele de judecată personală determinate de experienţe exterioare. Toju înţelege prin Ryochi un ,,summum bonum", o „desfătare" (Brahman e ananda=desfătare). Ryochi este lumina care pătrunde lumea, pe care Inouye o pune de asemenea în paralel cu Brahman. Ryochi este iubire de oameni, nemuritoare, atotştiutoare, bună. Răul vine de la a voi (Schopenhauer!). Ryochi este funcţia autoreglatoare, mediator şi unificator al perechii de contrarii, Ri şi Ki. Este, potrivit cu reprezentarea indică, ,,bătrânul înţelept care sălăşluieşte în inimă" sau, după cum spune Wang Yang-Ming, părintele chinez al filozofiei japoneze: În fiecare inimă sălăşluieşte un Sejin (Înţelept). Doar că aşa ceva nu este crezut cu toată puterea şi de aceea totul a rămas îngropat."

421. Pornind de aici nu este greu să se înţeleagă care a fost imaginea primordială care a contribuit la rezolvarea conflictului în Parsifal al lui Wagner. Suferinţa constă în tensiunea contrariilor dintre Graal şi puterea lui Klingsor întemeiată pe posesia lancei sacre. Sub influenţa lui Klingsor se află Kundry, forţă vitală, instinctivă, naturală, de care Amfortas duce lipsă. Parsifal eliberează libidoul din starea de necontenită învolburare, prin faptul că, pe de-o parte, el nu se lasă niciodată pradă acestuia, pe de altă parte, el este separat şi de Graal. Amfortas se află lângă Graal şi suferă din această pricină, anume pentru că nu îl posedă pe ,,celălalt". Parsifal nu îi are pe nici unul din ei, el este ,,nirdvandva", liber de contrarii, putând fi de aceea salvatorul, donator de mântuire şi de reînnoita forţă vitală,

conciliatorul contrariilor şi anume: claritatea, divinul, feminitatea, Graalul pe de-o parte; întunericul, pământescul, virilitatea, lancea, pe de altă parte. Moartea lui Kundry se explică firesc ca eliberare a libidoului din forma naturală, nedomesticită (din ,,forma taurului", cf. mai sus) care se detaşează de el ca ceva neînsufleţit, în vreme ce forţa sub forma vieţii în curgere nouă izbucneşte în strălucirea Graalului. Prin abţinerea, în parte involuntară, de la participarea la contrarii, Parsifal produce staza care, la rându-i, permite o nouă ,,cădere" şi astfel o reînnoită manifestare de energie. Limbajul sexual inechivoc ne-ar putea determina să interpretăm, eronat şi unilateral, unirea dintre lance şi vasul Graalului drept o punere în libertate a sexualităţii. Destinul lui Amfortas ne arată însă că nu e vorba de sexualitate, ci, tocmai dimpotrivă, că alunecarea lui într-o atitudine instinctuală, animalică este aceea care îi provoacă suferinţa şi î1 face să-şi piardă puterea. Ispitirea lui de către Kundry are valoarea unui act simbolic, semnificând faptul că astfel de răni rezultă mai puţin din sexualitate şi mai mult din atitudinea de învolburare instinctuală, de supunere lipsită de voinţă în faţa plăcerii biologice. Această atitudine echivalează cu predominanţa părţii animalice a psihicului nostru. Cel care este doborât de animal primeşte rana sacrificială destinată animalului (în vederea dezvoltării ulterioare a omului). Cum am arătat deja în cartea mea Wandlungen und Symbole der Libido, este vorba în esenţă nu de o problemă sexuală, ci de domesticirea libidoului, de sexualitate, doar în măsura în care aceasta este una din formele de expresie cele mai importante şi mai primejdioase ale libidoului. Dacă am vedea în cazul lui Amfortas şi în unirea lancei cu Graalul doar o problemă sexuală, ne-am situa într-o contradicţie irezolvabilă, căci factorul nociv ar fi totodată şi factor salvator. Un astfel de paradox este admisibil şi este adevărat doar atunci când reconcilierea contrariilor se transpune pe un plan superior, anume când se înţelege că nu e vorba de sexualitate nici în această formă, nici în cealaltă, ci doar de acea atitudine căreia i se supune orice fel de activitate, deci şi cea sexuală.

422. Trebuie să accentuez acum faptul că problema practică a psihologiei analitice se află situată la o adâncime mai mare decât cea a sexualităţii şi a refulării ei. Aceasta din urmă este, evident, importantă pentru înţelegerea unei anume laturi infantile şi de aceea patologice a sufletului, dar este insuficientă ca principiu explicativ pentru sufletul omenesc în integralitatea lui.

423. Dincolo de sexualitate şi de instinctul puterii se află atitudinea faţă de sexualitate sau faţă de putere. În măsura în care atitudinea nu este un fenomen intuitiv, adică inconştient, spontan, ci şi o funcţie conştientă, ea este esenţialmente concepţie. Concepţiile noastre în ce priveşte lucrurile problematice sunt influenţate rareori conştient, de cele mai multe ori inconştient de anume idei colective care alcătuiesc atmosfera noastră spirituală. Aceste idei colective sunt în strânsă legătură cu concepţia de viată sau cu concepţia despre lume a secolelor sau mileniilor trecute. E lipsit de importanţă dacă suntem sau nu conştienţi de această dependenţă, ideile ne influenţează o dată cu aerul pe care îl respirăm. Ele au caracter religios şi conţinut filozofic întotdeauna atunci când exprimă o imagine primordială, adică o imagine primordială colectivă. Caracterul religios al ideilor vine din faptul că ele exprimă stări de fapt ale inconştientului colectiv şi sunt de aceea capabile de a declanşa irumperea energiilor latente ale inconştientului. Marile probleme de viaţă cărora le aparţine şi sexualitatea sunt întotdeauna în legătură cu imaginile primordiale ale inconştientului colectiv. După împrejurări, aceste imagini pot fi chiar factori de balansare sau de compensare a problemelor pe care viaţa le ridică în faţa realităţii. Ceea ce nu e de mirare dacă ţinem seamă de faptul că imaginile sunt cristalizări ale unor experienţe multimilenare dobândite în lupta pentru adaptare şi pentru existenţă. Toate marile trăiri ale vieţii, toate tensiunile înalte ating de aceea tezaurul acestor imagini, pe care le determină să apară în interior şi să devină conştiente, atunci când individul dispune de atâta putere de autoreflecţie şi de înţelegere încât să şi gândească ceea ce

trăieşte – nu doar să trăiască concret – fără să ştie – mitul şi simbolul.

4. Relativitatea simbolului

a) Slujirea femeii şi slujirea sufletului

424. Principiul unirii creştine a contrariilor este slujirea lui Dumnezeu, în budism el este slujirea sinelui (dezvoltarea sinelui propriu); la Goethe şi la Spitteler găsim în simbolul slujirii femeii referinţa la slujirea sufletului ca principiu de rezolvare. În aceasta stă, pe de-o parte, principiul modern individualizat, pe de alta, un principiu primitiv polidemonistic care conferă nu doar fiecărei seminţii, ci şi fiecărui trib, fiecărei familii, ba chiar fiecărui individ propriul principiu religios.

425. Baza medievală a lui Faust posedă o importanţă atât de mare deoarece ea este un element situat efectiv la originea individualismului modern. Cred că acesta a început sub forma slujirii femeii, care a întărit enorm factorul psihologic în sufletul bărbatului; căci slujirea femeii a însemnat slujirea sufletului. Nicăieri acest lucru nu este mai frumos şi mai complet exprimat decât în Divina Comedie a lui Dante. Dante este cavalerul spiritual al doamnei sale; pentru ea biruie el în aventurile lumii de jos şi în cele ale lumii de sus. În cursul acestor fapte eroice, imaginea doamnei se înalţă până la a deveni pentru el figura mistică a Maicii Domnului, detaşată de acum încolo de obiect şi personificând o stare de fapte pur psihologice, anume aceea a unor conţinuturi inconştiente a căror personificare o numesc suflet. Cântul al XXXIII-lea al Paradisului conţine în rugăciunea lui Bernhard această încununare a dezvoltării sufleteşti a lui Dante:

,,Fecioară mam-a fiului tău fată
umilă şi mai sus de orice făptură
şi-a veşnicului sfat ţintă fixată!

Tu-nnobilezi a omului natură
atât încât al dânsei ziditor
n-avu dispreţ să-ţi fie-a sa făptură."*

426. La dezvoltarea lui Dante se referă versul 22 ş. urm.:

,,Din cea mai jos a-ntregii lumi lacună,
venind văzu aceasta pin-aici
pe câte spirite trei lumi le-adună,

te roag-acum, prin graţie-a-i dărui
privirii sale-avânt spre-a fi-n putere
la cel din urmă bine-a şi-o sui."

versul 31 ş. urm.:

,,ca norii prinşi de-a lui mortalitate
prin ruga ta sa-i spulberi, ca-n lumină
supremul bun de sus să i s-arate."

versul 37 ş. urm.:

„veghind să-i rupă pornirile-omeneşti –
Beatrice, vezi, şi câte-s fericite
înalţă mâni ca rugă să-mi primeşti!" –

<Nota *> Traducere de G. Coşbuc, Dante Alighieri, *Divina Comedie. Paradisul,* ESPLA, Bucureşti, 1959, pp. 378, 381 (n. t.). </Nota *>.

427. Împrejurarea că Dante vorbeşte prin gura sfântului Bernhard arată transformarea şi înălţarea fiinţei sale. Aceeaşi transformare şi în cazul lui Faust, care se ridică de la Margareta la Elena iar de aici la Maica Domnului şi care, metamorfozându-se de mai multe ori prin moarte figurată, atinge ţelul suprem sub înfăţişarea doctorului Marianus. Ca atare adresează această rugăciune Fecioarei Maria:

,,Doamna-a lumii, chip nestins,
Lasă-mă prin haina
Cortului de cer întins
Să-ţi contemplu taina!
Tot ce-n pieptu-mi de bărbat
Lin şi grav mă-ncântă,
Să te-ntâmpine curat
Cu iubire sfântă.
Când, măreaţă, porunceşti,

Nimeni nu ne-nfrânge;
Când duios ne linişteşti,
Focul brusc se stinge,
Tu, fecioară-n cel mai pur
Sens, regină-Mamă,
Te-am ales noi în azur,
Zeilor de-o seamă.”*

Şi:

„La salvatoare privire,
Blând căindu-vă, priviţi,
Spre-a desprinde-n mulţumire
Soarta celor fericiţi!
Orice gând, mai pur, se-nclină
Slujindu-te în tării!
Fecioară, Mamă, Regină,
Zee, -nduratoare fii!”**

428. În acest context se cuvin amintite şi însuşirile simbolice semnificative atribuite Fecioarei în Litania loretană:

<Nota *> *Loc. cit.,* p. 382 *(n. t.).*</Nota *>.

<Nota **> *Loc. cit.*, p. 385 *(n. t.).* </Nota **>

„Mater amabilis
Mater admirabilis
Mater boni consilii.
Speculum iustitiae
Sedes sapientiae
Causa nostrae laetitiae
Vas spirituale,

Vas honorabile
Vas insigne devotionis,
Rosa mystica,
Turris Davidica,
Turris eburnea,
Domus aurea,
Foederis arca

Ianua coeli
Stella matutina.”
Maică iubitoare
Maică admirabilă
Maică a sfatului bun.
Oglindă a dreptăţii
Sălaş de înţelepciune
Cauză a bucuriei noastre
Vas duhovnicesc,

Vas preacinstit,
Vas ca semn de cucernicie,
Roză mistică,
Turn al lui David,
Turn de fildeş,
Casă de aur,
Arcă a alianţei
Poartă a cerului
Luceafăr al dimineţii."
(Rituale Romanum)

429. Aceste atribute arată importanţa funcţională a imaginii Fecioarei-mame; ele indică felul în care imaginea sufletului acţionează asupra atitudinii conştiente, anume ca vas al cucerniciei, ca formă solidă, ca izvor de înţelepciune şi de reînnoire.

430. Într-o formă mai concisă şi mai clară găsim această trecere caracteristică de la slujirea femeii la slujirea sufletului într-o scriere confesivă din epoca creştinismului primitiv, respectiv în *Păstorul* lui Hermas, scris în jurul anului 140 d. Cr.. Redactată în greceşte, cartea este alcătuită dintr-o serie de viziuni şi revelaţii care, în esenţă, reprezintă consolidarea noii credinţe. O vreme ea a trecut drept canonică, mai apoi însă a fost îndepărtată prin canonul de la Murator. Cartea începe astfel:

431. ,,Cel care m-a crescut m-a vândut unei anume Rhoda din Roma. Peste mulţi ani, am făcut din nou cunoştinţă cu ea şi am început să o iubesc ca pe o soră.

După câtăva vreme am văzut-o scăldându-se în Tibru şi i-am întins mâna, ajutând-o să iasă din apă. Văzându-i frumuseţea, m-am gândit în sinea mea: «Aş fi fericit, dacă aş avea o femeie de asemenea frumuseţe şi un asemenea fel de a fi.» Aceasta era singura mea dorinţă şi nimic mai mult (ἑτερου δἑ οὐδἑ ἑυ)." Această trăire este punctul de plecare pentru episodul vizionar care urmează. După toate probabilităţile, Hermas a slujit ca sclav la Rhoda, a fost apoi eliberat, cum se întâmpla frecvent pe atunci, iar ulterior şi-a reîntâlnit fosta stăpână, prilej cu care s-a născut în sufletul lui, probabil atât din recunoştinţă, cât şi din plăcere, un sentiment de iubire, care însă pentru conştiinţa lui nu avea decât caracterul unei afecţiuni fraterne. Hermas era creştin, în plus, aşa cum rezultă mai apoi din text, era deja la acea dată tată de familie, ceea ce explică uşor refularea elementului erotic. Situaţia specială în care se află şi care lasă deschise multe probleme era astfel cu atât mai potrivită pentru a-i conştientiza dorinţa erotică. Ea se exprimă desluşit în gând, prin dorinţa de a o avea pe Rhoda de femeie, dar se limitează, după cum subliniază explicit Hermas, la atare simpla constatare, deoarece orice reprezentare mai dezvoltată şi mai concretă în acest sens cade pe loc sub incidenţa refulării morale. Refularea acestei mase de libido provoacă, după cum rezultă inechivoc din cele ce urmează, o transformare puternică în inconştientul său, însufleţindu-i imaginea sufletului şi îmboldind-o la acţiune spontană. Să urmărim textul mai departe:

432. ,,La câtăva vreme, ducându-mă eu la Cumac şi aducând lauda creaţiei lui Dumnezeu pentru măreţia, frumuseţea şi puterea ei, în timp ce mergeam mi s-a făcut somn. Şi un duh m-a luat şi m-a dus într-un loc fără poteci pe care picior de om nu î1 poate străbate. Acest loc era plin de crăpături şi sfârtecat de cursuri de apă. Am trecut de acel râu şi m-am pomenit pe pământ neted unde m-am aruncat în genunchi şi m-am rugat lui Dumnezeu, mărturisindu-mi păcatele. În timp ce mă rugam, s-a deschis cerul şi am văzut-o pe femeia aceea de care mi-era dor, şi ea m-a salutat din cer şi mi-a spus: «Te salut, Hermas!» Uitându-mă la ea, i-am spus: «Stăpână, ce faci aici?» Iar ea

mi-a răspuns: «Am fost adusă aici ca să te învinuiesc în faţa Domnului pentru păcatele tale.» I-am spus: «Mă învinuieşti acum?» «Nu», răspunse ea, «dar ascultă cuvintele pe care am să ţi le spun. Dumnezeu care sălăşluieşte în cer şi care a creat fiinţa din nefiinţă şi a mărit-o şi a înmulţit-o de dragul sfintei sale biserici e supărat pe tine fiindcă ai păcătuit împotriva mea.» Am răspuns, zicând: «Am păcătuit eu împotriva ta? Unde şi când ţi-am spus eu vreo vorbă rea? Nu te-am privit întotdeauna şi pretutindeni ca pe o zeiţă? Nu te-am tratat întotdeauna ca pe o soră? De ce, femeie, mă învinuieşti pe nedrept de lucruri atât de rele şi de necurate?» A râs şi mi-a spus: «Lăcomia păcatului s-a ridicat în inima ta. Sau nu ţi se pare că pentru un om drept este o faptă păcătoasă atunci când o lăcomie vinovată se ridică în inima sa? Da, e un păcat», spuse ea, «şi unul mare. Căci cel drept năzuieşte către ceea ce e drept.»”

433. Plimbările singuratice sunt, după cum se ştie, favorabile fantazării. Fără îndoială că Hermas s-a gândit în drum spre Cumae la stăpâna sa, prilej cu care fantezia erotică refulată i-a atras treptat libidoul în inconştient. Ca urmare a scăderii intensităţii conştiente, el devine somnoros, intrând într-o stare somnambulică, respectiv extatică, ce nu este altceva decât o stare a fanteziei deosebit de intense care absoarbe pe deplin conştiinţa. Or, fapt semnificativ, nu este o fantezie erotică aceea care îl asaltează, ci el se simte cumva transportat într-o altă ţară, călătorie pe care fantezia o reprezintă ca traversare a unui râu şi parcurgere a unei întinderi lipsite de poteci. Astfel inconştientul său îi apare ca o lume opusă sau superioară în care se produc evenimente şi se mişcă oameni, la fel ca în lumea reală. Femeia-stăpână nu îi apare într-o fantezie erotică, ci sub chip ,,divin", asemenea unei zeiţe din cer. Această împrejurare arată că impresia erotică refulată în inconştient a însufleţit imaginea originară aflată deja acolo, că a dat viaţă imaginii primordiale a sufletului. Impresia erotică s-a unit deci în inconştientul colectiv cu acele reziduuri arhaice care păstrează din timpuri imemoriale urmele puternice ale impresiei legate de esenţa femeii, a femeii ca mamă şi a femeii ca fecioară dezirabilă. Aceste

impresii erau puternice pentru că declanşau atât în copil, cât şi în bărbatul matur forţe care merită fără doar şi poate să fie calificate drept divine, respectiv irezistibile, neapărat constrângătoare. Recunoaşterea caracterului demoniac al acestor forţe se datorează nu atât unei refulări morale, cât mai degrabă unei autoreglări a organismului psihic, care încearcă prin acest ocol să se apere de pierderea echilibrului. Căci dacă psihicul izbuteşte să stabilească o poziţie contrară forţei irezistibile a pasiunii – care lasă pe om la bunul-plac al semenului său – , prin aceea că, în momentul culminant al ei, detaşează idolul de obiectul imens dorit şi îl obligă pe om să îngenuncheze în faţa imaginii divine, atunci el îl salvează pe acesta de blestemul de a fi ataşat de obiect. Redat lui însuşi şi redus la el însuşi, el se regăseşte din nou pe traiectoria sa, între zei şi oameni, supus propriilor legi. Sfiala enormă a primitivului faţă de tot ceea ce impresionează, resimţit de el ca vrajă, ca încărcat de forţă magică, îl apără oportun de acea pierdere a sufletului de care se tem toate popoarele primitive şi căreia îi urmează boala şi moartea. Pierderea sufletului corespunde smulgerii unei părţi din propria fiinţă, dispariţiei unui complex şi emancipării de el, complex care devine astfel uzurpatorul tiranic al conştiinţei, care reprimă totalitatea omului, îl aruncă pe acesta dincolo de traiectoria sa şi îl constrânge la acţiuni a căror unilateralitate oarbă are drept consecinţă inevitabilă autodistrugerea. Se ştie că primitivii sunt atinşi de astfel de fenomene, precum amocul, furia turbată, posesiunea şi altele asemenea. Recunoaşterea caracterului demonic al violenţei este o protecţie eficientă prin faptul că această reprezentare retrage imediat obiectului vraja puternică şi îi situează izvorul în lumea demonică, adică în inconştient, de unde vine chiar violenţa pasiunii. Resituării libidoului în inconştient îi slujesc şi riturile de exorcizare, destinate să aducă sufletul înapoi şi să desfacă vraja.

434. Acest mecanism a acţionat evident şi în cazul lui Hermas. Transformarea Rhodei în stăpâna cerească a retras obiectului real forţa nocivă, zămislitoare de pasiune şi 1-a supus pe Hermas legii propriului său suflet şi menirii lui

colective. Fără îndoială că în virtutea însuşirilor ce îi erau proprii, Hermas a participat în largă măsură la curentele spirituale ale vremii. Chiar pe atunci, fratele său Pius deţinea scaunul episcopal la Roma. Hermas era deci chemat să conlucreze la marea sarcină a epocii sale într-o măsură desigur mai mare decât putea el, sclavul de odinioară, să realizeze conştient. Nici o minte capabilă din acea vreme nu se putea opune pe termen lung sarcinii istorice a creştinizării, decât dacă limitele şi destinul rasei sale îi atribuiau o altă funcţie în marele proces spiritual al transformării. După cum condiţiile exterioare de viaţă îl constrâng pe om să îndeplinească funcţii sociale, tot astfel şi sufletul conţine determinări colective care obligă la o socializare a opiniilor şi a convingerilor. Prin trăirea pasiunii şi prin rana produsă de pasiune, Hermas este transformat. Încercarea îl duce la slujirea sufletului şi la împlinirea unei sarcini sociale de natură spirituală, care pentru vremea aceea nu era în mod sigur de mică însemnătate.

435. Spre a-1 face apt pentru această sarcină, sufletul trebuie să îi distrugă lui Hermas şi ultima posibilitate de legătură erotică cu obiectul. Această ultimă posibilitate este necinstea faţă de sine însuşi. Negându-şi conştient dorinţa erotică, Hermas dovedeşte doar că ar prefera ca această dorinţă să nu existe în el, nu şi că el nu ar avea într-adevăr intenţii şi fantezii erotice. De aceea femeia-stăpână, sufletul, îi dezvăluie fără cruţare existenţa păcatului comis şi îl eliberează pe această cale de legătura sa tainică cu obiectul. Femeia-stăpână preia astfel în calitate de ,,vas al cucerniciei" pasiunea aflată pe punctul de a se cheltui inutil pe seama obiectului. Trebuia nimicit şi ultimul ei rest pentru ca sarcina istorică a momentului să poată fi asumată, respectiv detaşarea omului de legăturile sale senzoriale, detaşarea lui de ,,participarea mistică" primitivă. Pentru omul de atunci, această legătură era insuportabilă. Era necesară o diferenţiere a spiritualului pentru restabilirea echilibrului. Toate încercările filozofice de restabilire a echilibrului psihic, a acelui *aequanimitas,* condensate mai cu seamă în doctrina stoică, au eşuat din cauza

raţionalismului lor. Raţiunea poate conferi echilibru doar aceluia pentru care ea este deja în prealabil un organ de echilibrare. Dar pentru câţi oameni şi când în istorie a fost raţiunea aşa ceva? De regulă, omul trebuie să posede şi contrariul stării în care se află, pentru a fi constrâns să se situeze la mijloc. Simpla raţiune nu îl va face niciodată să renunţe la plenitudinea vitală şi la concreteţea senzorială a contingentului. De aceea împotriva puterii şi plăcerii temporalităţii trebuie să se ridice în el bucuria eternităţii, iar împotriva pasiunii senzualului, extazul suprasensibilului. Pe cât de neîndoielnic reală îi este una din laturi, pe atât de constrângător eficientă trebuie să îi fie şi cealaltă.

436. Deoarece Hermas înţelege că dorinţa lui erotică este reală, el ajunge la cunoaşterea realităţii metafizice, adică imaginea sufletului acaparează astfel şi libidoul senzual care, ataşat până atunci de obiectul concret, va conferi de acum înainte imaginii, respectiv idolului, acea realitate pe care obiectul senzorial a revendicat-o din-totdeauna exclusiv pentru sine. Sufletul poate deci vorbi eficient şi îşi poate valorifica exigenţele cu succes. După convorbirea reprodusă mai sus dintre Hermas şi Rhoda, imaginea acesteia dispare şi cerul se închide din nou. Apare în schimb o ,,femeie bătrână într-un veştmânt strălucitor" care îl învaţă pe Hermas că dorinţa lui erotică este o faptă păcătoasă şi absurdă, îndreptată împotriva unui spirit vrednic de cinstire, dar că Dumnezeu este supărat pe el nu din această pricină, ci mai degrabă pentru că el, Hermas, rabdă păcatele familiei sale. Acest procedeu îndemânatic sustrage libidoul totalmente dorinţei erotice şi îl transferă, la următoarea răspântie, în planul sarcinii sociale. De remarcat fineţea deosebită a faptului că sufletul leapădă imaginea Rhodei şi o ia pe aceea a unei femei bătrâne, cu scopul împingerii elementului erotic cât mai mult posibil în fundal. Mai târziu, Hermas află prin revelaţie că această femeie bătrână este *Biserica* însăşi. În felul acesta, elementul concret şi personal se dizolvă în abstracţie, iar ideea dobândeşte o realitate de care înainte era lipsită. Mai apoi, femeia îi citeşte o carte misterioasă, îndreptată împotriva paginilor şi apostaţilor, al cărei sens însă el nu îl

înţelege. Ulterior, aflăm că scrisoarea cuprinde o misiune. Femeia-stăpână îi dă astfel o sarcină pe care el, în calitate de cavaler, trebuie să o ducă la bun sfârşit. Nu lipseşte nici proba virtuţii. Căci, la puţină vreme, Hermas are o viziune în care bătrâna îi făgăduieşte să revină în ceasul al cincilea şi să-i explice revelaţia. Hermas se duce la ţară, în locul convenit. Odată ajuns acolo, găseşte un pat de fildeş, acoperit de o pernă şi de aşternut fin.

437. „Văzând acolo acele lucruri", scrie Hermas, ,,am fost extrem de uimit şi m-a cuprins un fel de tremur şi părul mi s-a ridicat în vârful capului şi o spaimă cumplită a pus stăpânire pe mine, căci eram acolo singur. Când mi-am revenit, mi-am amintit de slava lui Dumnezeu şi am prins din nou curaj, am îngenuncheat şi i-am mărturisit Domnului iarăşi păcatele mele, aşa cum făcusem şi mai înainte. Şi ea a venit, însoţită de şase tineri pe care îi mai văzusem înainte şi s-a oprit lângă mine, ascultând cum mă spovedeam Domnului de păcate. M-a atins şi mi-a spus: «Hermas, încetează cu rugăciunile de iertare a păcatelor. Roagă-te şi pentru dreptate, ca să iei o parte din ea cu tine, la casa ta.» M-a ridicat de mână şi m-a condus la pat, spunând tinerilor: «Mergeţi şi zidiţi!» şi după ce aceştia au plecat şi am rămas singuri, mi-a spus: «Aşază-te, aici!» I-am răspuns: «Stăpână, să se aşeze întâi cei vârstnici». Ea a spus: «Fă ce-ţi spun şi aşază-te!» Dar când am vrut să mă aşez în dreapta ei, mi-a făcut semn cu mâna să mă aşez în stânga. Văzându-mă îngândurat şi mâhnit că nu mă lăsase să stau de-a dreapta ei, îmi spuse: «Eşti trist, Hermas? Locul din dreapta este al altora, al celor deja plăcuţi Domnului şi care au

suferit în numele Său. Ţie îţi lipsesc încă multe ca să poţi sta acolo alături de ei. Dar rămâi ca şi până acum în simplitatea ta şi vei sta alături de ei, şi la fel se va întâmpla cu toţi care vor fi îndeplinit lucrarea acelora şi vor fi îndurat ceea ce au îndurat aceia.»”

438. Fără îndoială că Hermas a fost foarte aproape de o înţelegere erotică greşită a situaţiei. Întrevederea celor doi seamănă la început cu o întâlnire «intr-un loc frumos şi izolat" (cum spune el). Aşternutul preţios, desfăcut acolo, aminteşte în chip fatal de Eros, aşa încât spaima care îl cuprinde pe Hermas la vederea lui e perfect de înţeles. Evident, el trebuie să se lupte din greu cu asocierea de idei erotice pentru a nu cădea pradă unei stări de spirit profanatoare. S-ar zice că el nu observă tentaţia, dacă nu cumva aceasta este automat presupusă în descrierea spaimei, sinceritate poate mai la îndemâna unui om din acele vremuri decât unuia modern. Căci pe atunci omul era în genere mai aproape de natura sa decât suntem noi de a noastră şi deci era mai degrabă în situaţia de a-şi percepe nemijlocit şi de a-şi recunoaşte corect reacţiile naturale. În cazul de faţă, spovedania lui Hermas va fi fost provocată tocmai de perceperea unui sentiment profanator. Oricum, întrebarea care urmează, dacă să se aşeze la dreapta sau la stânga, anunţă admonestarea morală pe care i-o dă stăpâna. Deşi în augurele romane semnele venind din stânga treceau drept favorabile, partea stângă în genere era socotită atât la greci, cât şi la romani, nefavorabilă, de unde şi ambivalenţa lui „sinister". Dar după cum se vede dintr-un pasaj imediat următor, întrebarea legată de stânga şi de dreapta nu are nimic a face cu credinţa populară, ci este de provenienţă biblică, în raport evident cu *Matei,* 25, 33: ,,şi va pune oile de-a dreapta Sa iar caprele de-a stânga." Datorită naturii lor inocente şi blânde, oile sunt o alegorie a binelui, caprele însă, în virtutea neînfrânării şi lubricităţii lor, o imagine a răului. Desemnându-i locul din stânga ei, stăpâna ii face cunoscut în termeni voalaţi lui Hermas că îi înţelege psihologia.

439. După ce, cu oarecare mâhnire, cum subliniază chiar el, Hermas îşi ocupă locul din stânga, stăpâna îi atrage atenţia asupra unei viziuni care se desfăşoară în faţa lui: el vede cum tinerii, sprijiniţi de alte zeci de mii de oameni, ridică un turn uriaş, ale cărui pietre se îmbină perfect. Acest turn fără goluri, deci deosebit de solid, indestructibil, semnifică Biserica, după cum află Hermas. *Stăpână este Biserica, iar turnul de asemenea.* Am văzut deja în *Litania loretană* că Maria este numită ,,turris Davidica" şi ,,turris eburnea", turn de fildeş. S-ar părea că aici e vorba de aceeaşi relaţie. Fără îndoială că turnul asumă semnificaţia de soliditate şi de siguranţă, ca de pildă în Psalmul 61,4: ,,Căci cu loc de scăpare eşti pentru mine; turn puternic în faţa duşmanului.”*

Din puternice motive interioare o anume asemănare cu ridicarea turnului lui Babel este aici exclusă, deşi pasajul o aminteşte, căci Hermas, asemenea tuturor gânditorilor de atunci, va fi suferit din cauza necontenitelor schisme şi dispute eretice ale Bisericii primitive. Această stare de spirit a fost probabil şi motivul principal al elaborării unei asemenea scrieri confesive, fapt ce reiese din precizarea potrivit căreia cartea revelată este îndreptată împotriva paginilor şi apostaţilor. Heteroglosia, confuzia limbilor care a făcut imposibilă înălţarea turnului din Babel, a stăpânit în chiar primele secole Biserica creştină, pretinzând eforturi deznădăjduite din partea credincioşilor pentru a o stăvili. Deoarece creştinătatea de atunci era departe de a alcătui o turmă sub un singur pastor, era firesc ca Hermas să vrea să-1 găsească pe ,,păstorul" puternic, *poimen*-ul, precum şi acea formă solidă şi sigură, capabilă să unească indestructibil elemente aduse din cele patru vânturi, din munţi şi din mare.

440. Jinduirea htonică, senzualitatea sub toate formele de manifestare, cu ancorarea ei în farmecele lumii înconjurătoare şi cu tendinţa ei constrângătoare către risipirea energiei psihice în multiplicitatea nemărginită a lumii sunt principala piedică în calea desăvârşirii unei atitudini orientate unitar. Înlăturarea acestei piedici trebuia să fie deci una din sarcinile importante ale vremii. Este prin

urmare de înţeles că în *poimen*-ul (păstorul) lui Hermas ne este înfăţişată persoana căreia urma să-i revină asumarea acestei sarcini. Am văzut mai sus cum excitaţia iniţial erotică şi energia declanşată de ea s-au transformat în personificarea complexului inconştient, în figura Ecclesiei, a femeii bătrâne care, prin apariţia ei vizionară, denotă spontaneitatea complexului care îi stă la temelie. Aflăm de aici mai departe că femeia bătrâna, Biserica, devine de acum încolo turnul, căci turnul este de asemenea Biserica. Aceasta trecere este surprinzătoare deoarece corelaţia dintre turn şi femeia bătrâna nu este chiar evidentă. Atributele Mariei din *Litania loretană* ne vor îndruma însă pe calea cea bună, căci acolo găsim desemnarea mamei-Fecioare prin ,,turn".

<Nota *> Ediţia Galaction *(n. t).* </Nota *>.

441. Acest atribut îşi are izvorul în *Cântarea Cântărilor,* 4, 4: ,,Sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis" (,,Gâtul tău e turnul lui David, menit să fie arsenal") şi 7, 5: ,,Collum tuum sicut turris eburnea"(,,Gâtul tău, stâlp de fildeş"). Tot astfel, 8, 10: ,,Ego murus, et ubera mea sicut turris" (,,Zid sunt eu! şi sânii mei sunt turnuri").*

<Nota *> Ediţia Galaction (*n. r.*). </Nota *>.

442. După cum se ştie, *Cântarea Cântărilor* este o poezie de dragoste profană, poate un cântec nupţial, căruia chiar învăţaţii evrei i-au refuzat până târziu recunoaşterea canonică. Interpretarea mistică se complace însa în a vedea în mireasă pe Israel, iar în mire pe Iahve, şi aceasta dintr-un instinct corect, anume din pornirea de a integra şi sentimentul erotic în relaţia unui întreg popor cu Dumnezeul său. Din acelaşi motiv a pus şi creştinismul stăpânire pe *Cântarea Cântărilor,* atribuind mirelui sensul de Cristos, iar miresei pe acela de Biserică. Această analogie este extraordinar de apropiată de psihologia medievală, care a stimulat iubirea erotică făţişă pentru Isus

din mistica vremii. Mechthild von Magdeburg este un exemplu pilduitor în acest sens. Din acelaşi spirit a izvorât şi *Litania loretană.* Ea se sprijină în ce priveşte unele atribute ale Fecioarei pe *Cântarea Cântărilor.* Am arătat deja acest lucru pentru simbolul turnului. Trandafirul, ca şi crinul, este folosit încă de Părinţii greci ca atribut al Mariei, inspirat de asemenea de *Cântarea Cântărilor,* 2, 1 ş. urm.: ,,Ego flos campi et lilium convallium. Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias" (,,Eu sunt narcisul din câmpie, sunt crinul de prin vâlcele. Cum e crinul între spini, aşa-i draga mea-ntre fete"). O imagine mult utilizată în imnurile medievale închinate Mariei este aceea a ,,grădinii închise" din *Cântarea Cântărilor,* 4, 12 (,,hortus conclusus, soror mea sponsa" – ,,sora mea, mireasa mea, e o gradina închisă"*122) şi aceea a ,,fântânii pecetluite" (,,fons signatus"). Natura erotică evidentă a acestor comparaţii din *Cântarea Cântărilor* este explicit acceptată a atare de Părinţi. Astfel, de pildă, Ambrosius interpretează pe ,,hortus conclusus" drept ,,virginitas". Tot astfel, el o compară pe Maria cu coşuleţul de trestie al lui Moise: ,,Per fiscellam scirpeam, beata virgo, designata est. Mater ergo fiscellam scirpeam in qua Moyses ponebatur praeparavit, quia sapientia Dei, quae est filius Dei, beatam Mariam Virginem elegit, in cuius utero hominem, cui per unitatem personae coniungeretur formavit"*123. Augustin foloseşte comparaţia, mult cultivată mai târziu, a Mariei cu *thalamus-ul* (cămara nupţială), cu trimitere expresă la sensul anatomic: «elegit sibi thalamum castum, ubi coniungeretur sponsus sponsae"*124 şi „procesit de thalamo suo, id est, de utero virginali"*125.

443. Interpretarea *vasului* ca uter trebuie socotită ca sigură atunci când, în paralel cu pasajul tocmai citat din Augustin, Ambrosius afirmă: „non de terra [...], sed de coelo *vas* sibi hoc, per quod descenderet, Christus elegit, et sacravit *templum pudoris*”*126. şi în scrierile Părinţilor greci, termenul de σκεύος; (vas) apare frecvent. Este posibil ca şi aici să fie vorba de un împrumut din alegoria erotică a *Cântării Cântărilor,* deşi termenul de vas nu apare în textul Vulgatei, unde în schimb se întâlneşte imaginea paharului

plin: „Umbilicus tuus crater tornatilis, nunquam indigens poculis. Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus liliis" (,,Pântecele tău e ca un potir involt şi din care vinul nu lipseşte, şi trupul tău e ca un snop de grâu, încins cu crini” – 7, 3 – ed. Galaction, *n. t.*). Analoagă cu sensul primei propoziţii este comparaţia Mariei cu ulciorul de untdelemn al văduvei din Sarepta, în *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift.* „Saerpta in Sydonien lant, dar Helyas wart gesant zuo einer witwen, diu in solte neren, der glîcht mîn lip wol wirdeclich, dô den prophêten sant in mich got und uns wolt diu tiurunge verkêren"*127. O paralelă la cea de a doua propoziţie este şi afirmaţia lui Ambrosius. ,,In quo virginis utero simul acervus tritici, et lilii floris gratia germinabat: quoniam et granum tritici generabat, et lilium [...].”*128. Sursele catolice*129 semnalează pentru simbolismul vasului pasaje foarte îndepărtate, ca de pildă Cântarea Cântărilor, 1, 2: ,,Osculetur me osculo oris sui: quia meliora sunt ubera tua vino" (,,Sărută-mă cu sărutările gurii tale, căci dezmierdările tale [de fapt, sânii tăi – nota lui Jung] sunt mai plăcute decât vinul": ed. Galaction – n. t.) sau chiar Ieşirea, 16, 33: „Şi a rostit Moise către Aaron: «Ia un vas şi pune în el un omer plin, de mană, şi aşează-1 înaintea Domnului, spre păstrare, urmaşilor voştri» [ed. Galaction – n. t.]. Aceste raportări artificiale pledează mai degrabă împotrivă decât în favoarea originii biblice a simbolisticii vasului. Posibilitatea unei origini extrabiblice este sugerată de faptul că imnul marianic medieval îşi ia comparaţiile de pretutindeni, fără şovăire, raportând la fecioară tot ceea ce este cumva de preţ. Că simbolul vasului este foarte vechi – provine din secolele al III-lea - al IV-lea – nu constituie un argument în favoarea originii sale profane, căci înşişi Părinţii Bisericii înclinau să utilizeze comparaţii extrabiblice, păgâne; aşa Tertullian*130, Augustin*131 şi alţii o compară pe Fecioară cu pământul încă nepângărit, cu ogorul încă nearat, firește nu fără o privire aruncată pe furiş către Kore-le misterelor. Astfel de comparaţii au luat naştere cu pornire de la modele păgâne. Cumont a demonstrat ceva asemănător: pentru ilustraţia de carte a Evului Mediu timpuriu, reprezentarea ridicării la cer a lui

Ilie, bunăoară, a fost derivată dintr-un model antic mithriac. În nenumărate obiceiuri, şi nu mai puţin în stabilirea zilei de naştere a lui Cristos la data legată de natalis solis invicti, Biserica a urmat modele păgâne. Hieronymus compară Fecioara cu soarele, ca mamă a luminii.

<Nota 122> Ambrosius, *De Iristitutione Virginis,* Migne, *Patr. Lat.,* vol. 16, col. 335 ş. urm. </Nota 122>

<Nota 123> „Coşuleţul de trestie o desemnează pe Preafericita Fecioară. Deci mama a pregătit coşuleţul de trestie în care a fost aşezat Moise, pentru că înţelepciunea lui Dumnezeu, care este fiul lui Dumnezeu, a ales-o pe Preafericita Fecioară Maria în al cărei pântece 1-a format pe omul cu care avea mai apoi să se unească în unitatea persoanei" – Ambrosius, *Expositio beati Ambrosii Episcopi super Apocalypsin.* </Nota 123>.

<Nota 124> „E1 şi-a ales o cămară nupţială curată, unde mirele se uneşte cu mireasa”. </Nota 124>.

<Nota 125> „E1 a ieşit din camera nupţială, adică pântecele feciorelnic" – Augustinus, *Sermo,* 192, Migne, *Patr. Lat.,* vol. 38, col. 1013. </Nota 126>.

<Nota 126> „Nu din pământ, ci din cer şi-a ales Cristos vasul prin care avea să coboare şi a sfinţit templul pudorii” – Ambrosius, *De Institutione Virginis,* Migne, *Patr. Lat.,* vol. 16, col. 328. </Nota 126>.

<Nota 127> *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift,* ed.de K.Bartsch, p. 216. [„Sarepta în pământul Sidonului, unde a fost trimis Ilie la o vaduvă care trebuia să-1 hrănească, seamănă într-adevăr cu trupul meu, căci Dumnezeu l-a trimis pe profet în mine şi a vrut să pună capăt nevoilor noastre" – *n. t.*]. </Nota 127>.

<Nota 128> ,,şi în pântecul Fecioarei harul făcea să încolţească în acelaşi timp o grămadă de grâu şi de flori de

crin: deoarece el zămislea firul de grâu şi crinul [...]” – Ambrosius, loc. cit., col. 341. </Nota 128>.

<Nota 129> Salzer, A., Die Sinnbilder und Beiworte Martens in der deutschen Literatur und lateinischien Hymn-Poesie des Mittelalters, 1893. </Nota 129>.

<Nota 130> „Illa terra virgo nondum pluviis rigata nec imbribus foecundata" etc. (,,Acel pământ virgin nu a fost încă stropit de ploaie şi nici fertilizat de ape"). </Nota 130>.

<Nota 131> „Veritas de terra orta est, quia Christus de virgine natus est" („Adevărul a venit din pământ, căci Christos s-a născut din Fecioară.”). </Nota 131>.

444. Atare denumiri de natură extrabiblică îşi pot avea izvorul doar în reprezentările păgâne, încă circulante în acele vremuri. De aceea este legitim a ne gândi în cazul simbolisticii vasului la simbolurile corespunzătoare ale gnosticilor, bine cunoscute şi foarte răspândite pe atunci. S-a păstrat din acea epocă un număr mare de geme cu simbolul *vasului:* ulciorul având de-o parte şi de alta un fel de panglici curioase, amintind de un uter cu ligamentele laterale. Matter numeşte acest recipient „Vase of Sin”, cumva în opoziţie cu imnurile marianice care aduc laudă Fecioarei în calitate de ,,vas virtutum". King*132 contestă ca arbitrară această interpretare şi se alătură lui Koehler care socoteşte că imaginea de pe geme (în principal egiptene) are legătură cu ulcioarele de la roata ce slujea la scoaterea apei din Nil şi la pomparea ei pe câmpuri, ceea ce ar indica şi panglicile ciudate, destinate fixării ulciorului de roată.

445. Activitatea fertilizatoare a ulciorului se poate exprima în frazeologia antică, după cum observa King, prin „fecundarea lui Isis cu sămânţa Osiris". Adesea, apare pe vas o vânturătoare, probabil în legătură cu ,,mystica vannus Iacchi", λίκνον, locul de naştere figurat al bobului de grâu ca simbol al zeului fecundităţii.*133. La greci, exista o

ceremonie nupţială în *cadrul căreia* se aşeza pe capul miresei o vânturătoare plină cu fructe, evident act magic de stimulare a fecundităţii. Acestei concepţii îi vine în întâmpinare reprezentarea egipteană după care totul se trage din apa primordială, din Nu sau Nut, identificată cu Nilul sau cu oceanul. Nu este reprezentată în scriere prin trei oale, trei semne de apă şi prin semnul cerului. Într-un imn către Ptah-Tenen se spune: ,,Creatorul grâului, care se naşte din el în numele lui, Nu, bătrânul, care fertilizează masa de apă a cerului şi care face ca apele să apară pe munţi pentru a da viaţă bărbatului şi femeii."*134. Sir Wallis Budge mi-a atras atenţia că simbolistica

<Nota 132> C.W. King, The Gnostics and their Remains, p. 111. </Nota 132>.

<Nota 133> Comp. Jung, Wandluiigen und Symbole der Libido, p. 319 (reeditare: Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke, V\). </Nota 133>.

<Nota 134> Wallis Budge, Tlie Gods of the Egyptians, vol. I, p. 511. </Nota 134>.

uterului continuă şi astăzi să existe în partea de sud a Egiptului sub forma actelor magice destinate să aducă ploaia şi să stimuleze fecunditatea. Uneori chiar băştinaşii ucid în pădure o femeie căreia îi scot uterul spre a-1 folosi în riturile magice.*135 Dacă ne amintim măsura în care Părinţii Bisericii au fost influenţaţi de reprezentările gnostice, deşi le-au şi combătut vehement ca erezii, nu este imposibil de imaginat ca tocmai în această simbolică a vasului s-au infiltrat anumite elemente păgâne apte a fi utilizate în sens creştin; ceea ce va fi fost cu atât mai uşor, cu cât în sine cultul Mariei este de origine păgână, asigurând Bisericii creştine moştenirea Marii Mame, a lui Isis etc. Şi imaginea vasului înţelepciunii *(vas sapientiae}* trimite la un model gnostic, anume la *Sophia,* simbol atât de important în gnoza.

446. Am zăbovit asupra simbolisticii vasului mai mult decât s-ar fi aşteptat cititorii mei să o fac. Am procedat

însă astfel dintr-un motiv bine determinat, anume spre a lămuri din punct de vedere psihologic relaţia dintre legenda Graalului, atât de caracteristică pentru Evul Mediu timpuriu, şi slujirea femeii. Reprezentarea religioasă centrală a acestei materii legendare, cunoscută în multiple variante, este recipientul sacru, o imagine absolut necreştină – după cum îşi dă oricine seama – a cărei obârşie este de căutat în altă parte decât în izvoarele canonice.*136 Potrivit celor expuse mai sus, cred că avem a face cu un veritabil element gnostic care fie a supravieţuit campaniei de stârpire a ereziilor, fiindcă s-a transmis pe căi oculte, fie îşi datorează renaşterea unei reacţii inconştiente împotriva creştinismului oficial dominant. Supravieţuirea sau renaşterea inconştientă a simbolului vasului atestă o întărire a principiului feminin în cadrul

<Nota 135>Cf. P. Amaury Talbot, In the Shadow of the Bush, pp. 67, 74 ş. urm. <Nota 135>

<Nota 136> O altă dovadă cu privire la rădăcinile păgâne ale simbolisticii vasului ne furnizează ,,oala magică" din mitologia celtică. Dagda, unul din zeii binevoitori ai vechii Irlande, are o astfel de oală care oferă oricui hrana, după merite şi nevoi. Şi zeul Celtic Bran posedă un vas al reînnoirii. Se admire ca numele „Brons" – unul din personajele legendei Graalului – provine din „Bran". Alfred Nun este de părere ca „Bran", stăpânul vasului, şi „Brons" reprezintă trepte ale trecerii de la legenda celtică a lui Peredur la căutarea sfântului Graal. Se pare deci că motive legate de Graal apar deja în mitologia celtică. Rămân îndatorat dr Maurice Nicoll, Londra, pentru referinţele de mai sus. <Nota 136>

psihologiei masculine de atunci. Simbolizarea într-o imagine enigmatică semnifică o spiritualizare a eroticii însufleţite de

slujirea femeii. Spiritualizarea semnifică însă întotdeauna reţinerea unei mase de libido, care altminteri s-ar cheltui direct în sexualitate. Experienţa ne arată că dacă o astfel de masa libidinală este reţinută, atunci o parte din ea trece în expresia spiritualizată, iar cealaltă parte cade în inconştient unde provoacă o anume însufleţire a imaginilor corespunzătoare, care se exprimă tocmai prin simbolul vasului. Simbolul trăieşte reţinând anumite forme de libido şi provoacă, la rându-i, din nou reţinerea acestora. Distrugerea simbolului înseamnă scurgerea libidoului pe o cale directe sau cel puţin constrângerea aproape inexorabilă la utilizare directă. Simbolul viu însă înlătură această primejdie. Un simbol îşi pierde forţa, să zicem magică sau, altfel spus, salvatoare, de îndată ce i se recunoaşte caracterul dizolvabil. Un simbol activ trebuie de aceea să posede o structură inatacabilă. El trebuie să fie cea mai bună expresie posibilă a concepţiei de viaţă date, trebuie să nu poată fi depăşit ca sens, să se afle atât de departe de înţelegere încât intelectul critic să nu aibă la îndemână mijloacele de a-1 descompune în chip eficient, în fine trebuie ca forma lui estetică să vină convingător în întâmpinarea sentimentului, în aşa fel încât nici un argument de natură afectivă să nu îi poată sta împotriva. Simbolul Graalului pare a fi îndeplinit pentru o vreme atare exigenţe, datorând acestei împrejurări acţiunea sa vie, nici astăzi stinsă, după cum se vede din exemplul lui Wagner, deşi epoca şi psihologia noastră urmăresc necontenit să-1 destrame.

447. Creştinismul oficial a absorbit o dată în plus elementele gnostice din psihologia slujirii femeii pe care le-a subordonat unui cult preeminent al Mariei. Am ales Litania loretană dintr-un foarte mare număr de materiale la fel de interesante. Această asimilare de către simbolul general creştin a avut drept prim efect înăbuşirea culturii sufleteşti a bărbatului, aflată în germene în slujirea femeii. Sufletul lui, exprimat în imaginea stăpânei de el alese, şi-a pierdut expresia individuală, trecând în simbolul general, în felul acesta s-a pierdut şi posibilitatea unei diferenţieri individuale, el fiind refulat printr-o expresie colectivă. Astfel

de pierderi au de obicei urmări rele; ele nu au întârziat nici în acest caz să se manifeste. Prin faptul că relaţia sufletească cu femeia se exprimă prin cultul colectiv al Mariei, imaginea femeii a pierdut o valoare revendicată cumva firesc de fiinţa umană. Această valoare, care îşi găseşte expresia naturală doar în opţiunea individuală, cade în inconştient ori de câte ori expresia individuală este înlocuită de una colectivă. În inconştient, imaginea femeii este mobilată de o manieră care activează dominanţele infantilarhaice. Relativa devalorizare a femeii reale se compensează astfel prin trăsături demonice, căci toate conţinuturile inconştiente apar proiectate în obiect în măsura în care sunt activate prin valori libidinale scindate. Devalorizarea relativă a femeii semnifică faptul că, într-un anume sens, bărbatul o iubeşte mai puţin, în schimb, ea apare ca prigonitoare, deci ca vrăjitoare. În felul acesta, o dată cu adorarea intensă a Mariei şi ca o consecinţă a ei, s-a dezvoltat mania delirantă a vrăjitoarelor, această pată ruşinoasă, de neşters, pe chipul Evului Mediu târziu. Ea însă nu a fost singura urmare. Prin scindarea şi refularea unei importante tendinţe progresive s-a instalat o anume activare a inconştientului. Or, această activare nu îşi putea găsi în simbolul general creştin o expresie pe măsură, căci expresia adecvată nu ar fi putut să fie pentru început decât individuală. Această împrejurare pregăteşte terenul pentru erezii şi schisme. Împotriva acestora, conştiinţa creştină trebuia să se apere fanatic. Dementa ororilor savârşite de Inchiziţie a constituit îndoiala supracompensată care se ridică din inconştient şi care în cele din urmă a provocat una din cele mai mari schisme ale Bisericii, anume Reforma.

448. Din această întinsă dezbatere ar fi de reţinut următoarele concluzii: am pornit de la viziunea lui Hermas despre turnul ce se zidea. Femeia bătrână, care afirmase mai înainte că este Biserica, declară acum că Biserica este simbolizată de turn. Importanţa ei este preluată de turn şi despre el vorbeşte în continuare textul poimen-ului. Pentru Hermas e vorba de acum încolo de turn şi nu de bătrână, cu atât mai puţin de Rhoda, femeia reală. Desprinderea libidoului de obiectul real şi transferarea lui asupra

simbolului, respectiv trecerea lui într-o funcţie simbolica sunt astfel încheiate. Ideea unei Biserici universale şi unitare, exprimată prin simbolul unui turn fără fisuri, de nezdruncinat, devine în spirit o realitate ireversibilă.

449. Desprins de obiect, libidoul este transpus în interiorul subiectului, ceea ce provoacă o activare a imaginilor inconştientului. Aceste imagini sunt forme arhaice de expresie care devin simboluri, apărând, la rândul lor, ca echivalente ale unor obiecte relativ devalorizate. Acest proces este însă la fel de vechi ca omenirea, căci simboluri se găsesc deja printre relicvele omului preistoric ca şi la reprezentanţii celui mai de jos tip uman din zilele noastre. În cazul formării simbolului este foarte probabil vorba de o funcţie şi biologic extrem de importantă. Deoarece simbolul poate să trăiască doar în virtutea unei devalorizări relative a obiectului, el ţinteşte probabil şi la devalorizarea obiectului. Dacă obiectul ar avea o valoare necondiţionată, el ar determina neapărat subiectul, ceea ce ar însemna o suspendare absolută a libertăţii de acţiune a acestuia, căci o libertate relativă nu ar putea să subziste alături de determinarea necondiţionată prin obiect. Starea unei raportări absolute la obiect echivalează cu o exteriorizare deplină a procesului conştiinţei, deci cu o identitate subiect-obiect care face imposibilă orice posibilitate de cunoaştere. Sub o formă mai estompată, această stare se găseşte şi astăzi la populaţiile primitive. Aşa-numitele proiecţii, pe care le întâlnim frecvent în cursul analizelor terapeutice, nu sunt altceva decât reziduuri ale unei identităţi iniţiale dintre subiect şi obiect. Excluderea cunoaşterii determinate de o astfel de stare şi imposibilitatea unei experienţe conştiente înseamnă o considerabilă diminuare a capacităţii de adaptare care, faţă de lipsa de apărare şi de protecţie a omului şi faţă de neajutorarea de lungă durată a descendenţilor săi, atârnă greu în cumpănă. Starea de ignoranţă înseamnă însă şi din punctul de vedere al afectivităţii o inferioritate periculoasă, căci identitatea dintre sentiment şi obiectul perceput are ca efect mai întâi faptul că un obiect oarecare poate acţiona oricât de puternic asupra subiectului, iar apoi ca un afect

oarecare al subiectului poate absorbi şi silui obiectul. Un episod din viaţa unui boşiman îmi va ilustra ideea. Un boşiman are un băieţel pe care îl iubeşte cu acel soi de dragoste oarbă şi duioasă, caracteristică primitivilor. Din punct de vedere psihologic, această iubire este evident absolut autoerotică, adică subiectul se iubeşte pe sine în obiect. Obiectul slujeşte în acest caz de oglinda erotică. Într-o zi, boşimanul se întoarce supărat acasă de la pescuit, căci nu prinsese nimic. Ca de obicei, copilul îi vine bucuros în întâmpinare. Tatăl însă pune mâna pe el şi-1 strânge pe loc de gât. Fireşte, apoi îl plânge cu aceeaşi buimăceală cu care îl ucisese.

450. Acest caz arată desluşit identitatea dintre obiect şi afectul corespunzător. Este limpede că o astfel de mentalitate împiedică orice organizare superior protectoare a hoardei. Ea este un factor nefavorabil reproducerii şi înmulţirii speciei şi trebuie de aceea, în cazul unei specii cu vitalitate puternică, refulată şi remodelată. Izvorât din acest scop şi slujindu-i, simbolul retrage obiectului o anumită cantitate de libido, devalorizându-1 relativ şi conferind subiectului o supravaloare. Această supravaloare se referă însă la inconştientul subiectului. Acesta este situat astfel între o determinantă exterioară şi una inferioară, ceea ce îi oferă posibilitatea alegerii şi o relativă libertate.

451. Simbolul provine întotdeauna din reziduuri arhaice, din engrame aparţinând istoriei tribale, despre a căror origine şi vechime se poate specula mult, dar despre care nu se poate stabili nimic precis. Ar fi şi cu totul fals să se deducă simbolurile din izvoare personale, de exemplu din sexualitatea individuală refulată. O astfel de refulare poate oferi cel mult cantitatea de libido necesară activării engramei arhaice. Engrama însă corespunde unui mod funcţional ereditar care îşi datorează existenţa nu unei refulări sexuale seculare, ci faptului în sine al diferenţierii instinctelor. Diferenţierea instinctelor însă a fost şi este o măsură biologică necesară, care nu este specifică doar speciei umane, ci se manifestă şi în atrofia sexuală a albinelor lucrătoare. Am dedus provenienţa simbolului, în cazul de faţă a simbolului recipientului, din reprezentări

arhaice. După cum la baza acestui simbol se află reprezentarea originară a uterului, tot astfel putem presupune o origine analoagă şi în legătură cu simbolul turnului. Acesta ar putea aparţine seriei simbolurilor falice, atât de abundent citate de istoria simbolurilor. Faptul că tocmai în clipa în care trebuie să îşi refuleze fantezia erotică, la vederea patului ademenitor, lui Hermas i se impune un simbol falic, corespunzător probabil erecţiei, nu este de mirare. Am văzut ca şi alte atribute simbolice ale Bisericii-fecioare au o evidentă origine erotică, confirmată de însăşi provenienţa lor din *Cântarea Cântărilor,* iar, pe deasupra de interpretarea explicită în acelaşi sens pe care o furnizează Părinţii Bisericii. Simbolul turnului din *Litania loretană* are aceeaşi origine şi se sprijină, probabil din acest motiv, pe un fundament analog. Atributul ,,de fildeş" al turnului este neîndoielnic de natură erotică, prin faptul că se referă la culoarea şi netezimea pielii (,,pieptul lui e scut de fildes"*137). Dar şi turnul ne apare în raporturi al căror caracter erotic este limpede formulat în *Cântarea Cântărilor,* 8, 10. ,,Zid sunt eu acum şi sânii mei sunt turnuri." Este evident vorba de relieful sânilor, deci de consistenţa lor plină şi fermă, la fel ca în versul 5, 15: ,,Stâlpi de marmoră sunt picioarele lui." Tot astfel şi în versurile 7, 5: ,,Gâtul tău e stâlp de fildeş" şi ,,Nasul tău este ca turnul din Liban", prin care se înţeleg zvelteţea şi caracterul impunător. Aceste atribute corespund senzaţiilor tactile şi organice care sunt situate în obiectiv. După cum o stare de spirit sumbră vede totul cenuşiu, iar una voioasă, totul luminos şi colorat, tot astfel tactilul se află sub influenţa senzaţiilor sexuale subiective, în acest caz a senzaţiei de erecţie, ale cărei calităţi sunt transferate asupra obiectului. Psihologia erotică a *Cântării Cântărilor* utilizează pentru obiect, în vederea sporirii valorii sale, imaginile trezite în subiect. Psihologia Bisericii foloseşte însă aceleaşi imagini spre a orienta libidoul asupra obiectului figurat; psihologia lui Hermas face mai întâi din imaginea inconştient trezită în el un scop în sine, destinat să încorporeze acea idee de deosebită importanţă pentru mentalitatea de atunci, anume stabilizarea şi organizarea

concepţiei despre lume şi a atitudinii creştine recent câştigate.

b) Relativitatea noţiunii de Dumnezeu la Meister Eckhart

452. Procesul parcurs de Hermas reprezintă în mic ceea ce s-a petrecut în mare în psihologia Evului Mediu timpuriu: redescoperirea femeii şi crearea simbolului feminin al Graalului. Hermas a văzut-o pe Rhoda în altă lumină, dar masa de libido pusă astfel în libertate s-a transformat în mâinile sale în îndeplinirea îndatoririi pe care acele vremuri i-o trasau.

453. După părerea mea este caracteristic pentru psihologia noastră faptul că pe pragul noii epoci două spirite au exercitat o influenţă covârşitoare asupra inimilor şi minţilor tinerei generaţii: Wagner şi Nietzsche. Primul, un apărător al iubirii, care face să răsune în muzica sa toată gama sunetelor simţirii, de la Tristan în jos până la patima incestuoasă, iar de la Tristan în sus până la spiritualitatea cea mai înaltă a Graalului; ultimul – un apărător al forţei şi al voinţei victorioase a individualităţii. În expresia sa supremă şi ultimă, Wagner se leagă de legenda Graalului, după cum Goethe se leagă de Dante; Nietzsche, în schimb, se leagă de imaginea unei caste şi a unei morale de stăpâni, aşa cum Evul Mediu o realizase nu o dată în figurile eroice ale cavalerilor blonzi. Wagner sfarmă legăturile care încătuşau iubirea, Nietzsche sparge ,,tablele de valori" care înăbuşeau individualitatea. Amândoi năzuiesc spre scopuri asemănătoare, dar produc o sciziune ireparabilă, căci acolo unde există iubire, nu stăpâneşte puterea individului, iar acolo unde aceasta stăpâneşte, nu există iubire.

454. Faptul că trei mari spirite germane sunt legate prin cele mai mari opere ale lor de psihologia Evului Mediu timpuriu îmi pare a fi o dovadă că tocmai acea epoca a lăsat deschisă o problemă căreia până aci nu i s-a găsit nici un răspuns.

455. Vom încerca să ne apropiem mai mult de aceasta problemă. Am anume impresia că acel ceva straniu care bântuia prin unele ordine cavalereşti ale timpului (de pildă,

printre templieri), şi care şi-a găsit expresia în legenda Graalului nu era decât germenele sau mugurele unei noi orientări, cu alte cuvinte ale unui nou simbol. Caracterul necreştin, respectiv modul gnostic al simbolului Graalului, trimite înapoi la acele erezii din creştinismul timpuriu, la acele rudimente în parte copleşitoare ce ascund în sine o sumedenie de idei îndrăzneţe şi strălucitoare. Or, gnoza oferă o desfăşurare bogată de psihologie inconştientă, ba chiar o hipertrofie perversă a ei, deci tocmai acel element care se împotriveşte cel mai mult *regulae fidei,* acel element prometeic şi creator care se apleacă doar în faţa propriului suflet, nu şi în faţa unei reguli colective. În gnoză aflăm, ce-i drept într-o formă rudimentară, credinţa în puterea propriei revelaţii şi a propriei cunoaşteri care va lipsi veacurilor ce vor urma. Această credinţă îşi are originea în sentimentul trufaş al propriei înrudiri cu Dumnezeu, care nu se supune nici unui precept uman şi care, în caz contrar, îi constrânge chiar pe zei prin puterea cunoaşterii sale. În gnoză îşi află punctul de pornire acel drum care duce la cunoştinţele, atât de importante pentru psihologie, ale misticii germane, aflate la apogeu în acele vremuri despre care tocmai am vorbit. Spre a lămuri mai bine problema de faţă, ne vom aminti şi de Meister Eckhart, cel mai mare gânditor al acelei epoci. După cum în cavalerism se făceau simţite premisele unei noi orientări, tot astfel noile idei din sânul Bisericii au fost reprezentate de gândirea lui Eckhart, idei având o orientare *sufletească* analoagă aceleia care 1-a determinat pe Dante să urmărească imaginea Beatricei în infernul inconştientului şi care i-a inspirat pe cântăreţii ce au slăvit faima Graalului. Din păcate nu avem cunoştinţe despre viaţa personală a lui Eckhart, care să ne poată lămuri în legătură cu felul în care el a ajuns la suflet; că avea însă o experienţă personală, se poate deduce din modul superior în care vorbeşte în predica despre căinţă: ,,şi încă rareori se aude că oameni care nu s-au rătăcit mai înainte să ajungă să înfăptuiască lucruri mari". În raport de sentimentul creştin al culpabilităţii, sentimentul lui Eckhart al înrudirii lăuntrice cu Dumnezeu pare puţin ciudat. Ne simţim transportaţi în atmosfera

Upanişadelor. La Eckhart va fi avut loc o extraordinară potenţare a valorii sufletului, adică a valorii propriei interiorităţi, pentru ca el să se poată ridica la o concepţie pur psihologică, deci relativă, despre Dumnezeu şi despre relaţia acestuia cu omul. Descoperirea şi formularea amănunţită a ideii de relativitate a lui Dumnezeu în raport de om şi de sufletul omului îmi pare a fi una din cele mai importante trepte pe calea înţelegerii psihologice a fenomenului religios. Totodată, se conturează astfel şi posibilitatea unei eliberări a funcţiei religioase din limitele apăsătoare ale criticii intelectuale, care are şi ea, la rându-i, drept de existenţă.

456. Ajungem astfel la sarcina propriu-zisă a acestui capitol, anume la lămurirea relativităţii simbolului. Prin *relativitatea lui Dumnezeu* înţeleg opinia după care Dumnezeu nu este „Absolut", adică desprins de subiectul uman şi dincolo de toate condiţiile omeneşti, ci este în anume sens dependent de subiectul uman, între Dumnezeu şi om funcţionând o relaţie reciprocă şi inevitabilă, în aşa fel încât omul poate fi înţeles ca o funcţie a lui Dumnezeu, iar acesta ca o funcţie a omului. Pentru psihologia noastră analitică, ştiinţa pe care trebuie să o concepem empiric, imaginea lui Dumnezeu este expresia simbolică a unei stări psihice sau a unei funcţii, caracterizată prin aceea că este neapărat superioară voinţei conştiente a subiectului, putând de aceea impune sau face posibile fapte şi prestaţii inaccesibile efortului conştient. Acest impuls extrem de puternic – în măsura în care funcţia lui Dumnezeu se manifestă în acţiune – sau această inspiraţie ce depăşeşte intelectul conştient provin de la o stază a energiei în inconştient. Prin această acumulare libidinală sunt însufleţite imagini pe care inconştientul colectiv le posedă ca posibilităţi latente, printre care *imagoul* lui Dumnezeu, acea amprentă care din timpuri imemoriale este expresia colectivă a influenţelor celor mai puternice şi mai necondiţionate exercitate asupra conştiinţei de concentrările inconştiente ale libidoului. Pentru psihologia noastră, obligată ca ştiinţă să se limiteze, în interiorul graniţelor trasate cunoaşterii noastre, la domeniul empiric,

Dumnezeu nu este nici măcar relativ, ci este o funcţie a inconştientului, anume manifestarea unei mase libidinale scindate care a activat *imagoul* divin. Pentru concepţia metafizică, Dumnezeu este fireşte absolut, adică existând pentru sine. Ea traduce astfel şi o desprindere totală de inconştient, ceea ce psihologic înseamnă că nu suntem conştienţi de faptul că acţiunea divină izvorăşte dinlăuntrul nostru. În schimb, concepţia despre relativitatea lui Dumnezeu înseamnă că o parte importantă a proceselor inconştiente este cel puţin vag recunoscută ca fiind alcătuită din conţinuturi psihologice. Această opinie poate apărea, fireşte, acolo unde se acordă sufletului o atenţie mai mare decât obişnuit, ceea ce produce o retragere a conţinuturilor inconştientului din proiecţiile lor în obiecte, şi o dotare a lor cu anume doză de conştientizare, care le face să apară ca ţinând de subiect şi de aceea că subiectiv condiţionate. Este acesta cazul misticilor.

457. Nu trebuie să înţelegem însă de aici că am avea de-a face cu o primă apariţie a ideii de relativitate a lui Dumnezeu. La primitivi există în mod natural şi în principiu o relativitate a lui Dumnezeu, prin aceea că pe o treaptă inferioară se admite pretutindeni o viziune a lui Dumnezeu de natură pur dinamică, adică Dumnezeu este *o forţă divina,* forţă a sănătăţii, a sufletelor, a medicinei, a bogăţiei, a căpeteniei etc. care poate fi captată prin anumite tehnici şi utilizată pentru producerea lucrurilor necesare vieţii şi sănătăţii oamenilor, ocazional şi pentru obţinerea de efecte magice ostile. Primitivul simte această forţă ca situată atât înăuntru cât şi în afara lui, adică atât ca forţă vitală proprie, cât şi ca ,,medicină", în amuleta pe care o poartă, ori ca influenţă emanând de la căpetenia sa. Aceasta este prima reprezentare atestată a unei forţe spirituale care pătrunde şi umple totul. Psihologic, forţa fetişului sau prestigiul vraciului este o evaluare subiectivă inconştientă a acestor obiecte. În fapt, este vorba deci de libidoul care se găseşte în inconştientul subiectului şi care poate fi perceput în obiect, pentru că orice inconştient activat apare proiectat. Relativitatea lui Dumnezeu care se manifesta în mistica medievală este, prin urmare, o reîntoarcere la stările

primitive. Reprezentările orientale înrudite ale Atmanului individual şi supraindividual nu sunt regresiuni la condiţia primitivă, ci o dezvoltare constantă, corespunzătoare esenţei Orientului, cu punctul de pornire în primitivitate şi cu păstrarea principiilor desluşit manifestate încă de atunci. Reîntoarcerea la primitivitate nu ne uimeşte în măsura în care orice formă de religie cu adevărat vie organizează cultic sau etic una sau alta din tendinţele primitive ce fac să se reverse spre ea tocmai forţele instinctuale, cauză a desăvârşirii fiinţei umane în procesul religios.*138 Această reîntoarcere la primitivitate sau legătura neîntreruptă cu ea, precum în India, reprezintă contactul cu pământul matern, sursă a oricărei forţe. Pentru concepţiile prea raţional sau prea etic diferenţiate, aceste forţe instinctuale sunt de natură ,,impură". Dar izvoarele vieţii sunt atât limpezi, cât şi tulburi. Motiv pentru care o prea mare ,,puritate" este lipsită de viaţă. Orice reînnoire a vieţii trece prin zone tulburi şi înaintează spre claritate. Cu cât clarificarea şi diferenţierea sunt mai mari, cu atât mai mică este intensitatea vitală, tocmai din cauza eliminării substanţelor care tulbură. Ceea ce marele relativist care a fost Meister Eckhart a înţeles prea bine când a spus: ,,De aceea Dumnezeu rabdă de bunăvoie stricăciunea păcatelor şi a răbdat-o adesea şi a dat-o cel mai adesea tocmai acelora pe care i-a ales să înfăptuiască lucruri mari. Iată: cine a fost mai iubit de Domnul nostru şi mai apropiat de El decât au fost apostolii? Nu e nici unul care să nu fi căzut, toţi au păcătuit de moarte. Ceea ce El a dovedit adesea în Noul şi Vechiul Legământ prin aceia care mai apoi i-au fost cei mai iubiţi; şi astăzi rareori se mai aude că oameni care nu s-au rătăcit cumva mai înainte să ajungă să înfăptuiască lucruri mari.”*139

<Nota 138> Exemplele sunt aici foarte numeroase. Am indicat câteva în *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke,* V*]*). </Nota 138>.

<Nota 139> F. Pfeifer, *Deutsche Mysriker,* 1857, vol. 11, p. 557. </Nota 139>.

458. Pe de-o parte, datorită pătrunderii sale psihologice, pe de altă datorită altitudinii simţirii şi gândirii sale religioase, Meister Eckhart este cel mai strălucit reprezentant al orientării critice din sânul Bisericii sfârşitului de veac XIII. Iată de ce voi da mai jos o serie de citate din reflecţiile sale care îi pun în lumină concepţia relativistă despre Dumnezeu:

459. ,,Căci omul este cu adevărat Dumnezeu, iar Dumnezeu este cu adevărat om.”*140

460. „În schimb, acela pentru care Dumnezeu nu este un astfel de bun lăuntric trebuie să şi-l aducă pe Dumnezeu de afară, de aici şi de-acolo – de unde îl caută în chip neîndestulător prin anumite lucrări, prin oameni sau locuri: dar tocmai aşa nu îl are şi atunci lesne vine ceva care îl tulbură. Şi anume îl tulbură nu doar tovărăşia rea, ci şi cea bună, nu doar strada, ci şi biserica, nu doar vorbele şi lucrările rele, ci aşijderea cele bune. Căci piedica este în el: în el Dumnezeu nu a devenit încă lume. Altminteri, s-ar simţi în tot locul şi în preajma tuturor oamenilor bine şi apărat: 1-ar avea pururi pe Dumnezeu” etc.*141

461. Acest pasaj este de un deosebit interes psihologic: el ne dezvăluie o parcelă din concepţia primitivă mai sus schiţată despre Dumnezeu. ,,A-1 aduce pe Dumnezeu de afară" este analog părerii după care *tondi* *142 poate fi procurat de afară. Este posibil ca la Eckhart să fie vorba de o figură retorică, de o figură care însă lasă să transpară sensul originar. Oricum, este limpede că prin Dumnezeu el înţelege aici o valoare psihologică. Fapt atestat de propoziţia după care acela care şi-1 aduce pe Dumnezeu de afară este tulburat de obiecte. Cine îl are pe Dumnezeu în afară îl are în mod necesar proiectat în obiect, iar obiectul dobândeşte astfel o supravaloare. În acest caz, obiectul exercită o influenţă nemăsurată asupra subiectului, menţinându-l într-o anumită dependent servilă. Eckhart are probabil în vedere această bine cunoscută legătură cu obiectul, care face ca lumea să apară în rolul lui Dumnezeu,

adică al unei mărimi absolut determinante. De aceea el adaugă că pentru un astfel de om, Dumnezeu nu a devenit încă lume, deoarece lumea îi ţine loc de Dumnezeu. Daca 1-ar poseda în sine însuşi, atunci 1-ar avea pe Dumnezeu (tocmai această valoare) întotdeauna ca obiect, ca lume, şi atunci Dumnezeu i-ar deveni lume. În acelaşi text, Eckhart afirmă: ,,Cine este într-o stare dreaptă de spirit se simte bine pretutindeni şi în preajma tuturor oamenilor; cine este într-o stare nedreaptă de spirit, acela se simte rău pretutindeni şi în preajma tuturor. Un suflet drept îl are pe Dumnezeu la sine."*143 Cel care posedă această valoare se simte pretutindeni bine, el nu depinde de obiecte, adică nu are nevoie de nimic şi nu speră să obţină de la obiect ceea ce îi lipseşte. Rezultă de aici că la Eckhart, Dumnezeu este o stare psihică, mai exact spus, o *stare psihodinamică.*

462. În al doilea rând, prin împărăţia lui Dumnezeu înţelegem *sufletul.* Căci *sufletul este alcătuit asemenea Dumnezeirii.* Prin urmare, tot ce s-a spus aici despre împărăţia lui Dumnezeu, în măsura în care Dumnezeu însuşi este această împărăţie, se poate în adevăr spune şi despre suflet. *Totul s-a făcut prin el,* continuă Sfântul Ioan. *Despre suflet este vorba căci sufletul este Totul.* El este totul prin faptul că este o imagine a lui Dumnezeu. Ca atare, el este însă şi împărăţia lui Dumnezeu [...] În asemenea măsură este Dumnezeu în suflet, spune un maestru, încât întreaga sa fiinţă-Dumnezeu se sprijină pe suflet. Atunci când Dumnezeu este în suflet este o stare mai înaltă decât atunci când sufletul este în Dumnezeu: faptul că el este în Dumnezeu nu îl face încă preafericit, îl face însă faptul că Dumnezeu este în el. Fiţi încredinţaţi: *Dumnezeu este el însuşi preafericit în suflet!"*144

<Nota 141> *Geistliche Unterveisung,* 4. H. Buettner, *loc. cit.,* vol. II, p. 8. </Nota 141>.

<Nota 142> Conceptul de libido la populaţia Batak, in J. Warneck, *Die Religion der Batak. Tondi* este numele forţei magice în jurul căreia se roteşte, ca să spun aşa, totul. </Nota 142>.

<Nota 143> H. Buettner, *loc. cit.,* vol. II, pp. 6 ş. urm. </Nota 143>.

463. Sufletul, această noţiune cu sensuri şi interpretări multiple, corespunde – considerată din punct de vedere istoric – unui conţinut care trebuie să beneficieze de o anume autonomie în interiorul limitelor conştiinţei, căci altminteri nu i-ar fi venit nimănui ideea de a atribui sufletului o esenţă autonomă, ca şi cum ar fi un lucru obiectiv perceptibil. El trebuie să fie un conţinut având spontaneitate şi, consecutiv, o stare parţial inconştientă ca orice complex autonom. Primitivul are, de regulă, după cum se ştie, mai multe suflete, adică mai multe complexe cu un grad înalt de autonomie, în aşa fel încât ele i se impun ca fiinţe separate (la fel ca în cazul unor persoane suferind de boli mintale!). Pe o treaptă superioară numărul sufletelor se micşorează într-atât încât pe cea mai înaltă treaptă culturală atinsă, sufletul se dizolvă cu totul în conştiinţa tuturor proceselor psihice, continuând să existe doar ca punct final al acestora. Această absorbţie a sufletului este nu doar un semn al culturii occidentale, ci şi al celei orientale. În budism, totul se topeşte în conştiinţa, chiar *Samskaras,* forţele plăsmuitoare inconştiente, nu sunt achiziţionate şi transformate decât prin autodezvoltare religioasă. Acestei dezvoltări istorice generate a noţiunii de suflet i se opune concepţia psihologiei analitice potrivit căreia noţiunea de suflet nu se acoperă cu totalitatea funcţiilor psihice. Noi definim sufletul, pe de-o parte, ca relaţie cu inconştientul, pe de alta, şi ca o personificare a conţinuturilor inconştiente. Din punctul de vedere al culturii este regretabil că mai există încă personificări ale unor conţinuturi inconştiente, după cum din unghiul de vedere al unei conştiinţe cultivate şi diferenţiate este regretabil că mai există conţinuturi inconştiente. Deoarece însă psihologia analitică se ocupă de omul real şi nu de omul cum ar trebui să fie potrivit unor anumite opinii, rezultă că acele fenomene care îi determină deja pe primitivi să vorbească de ,,suflete" continuă să se producă, tot aşa după

cum există nenumărate persoane aparţinând unor popoare europene de cultură care cred în fantome. Chiar dacă noi elaborăm doctrina ,,unităţii eului", după care nu pot exista complexe autonome, natura se dezinteresează cu totul de atare abstracţiuni.

464. Aşa cum 1-am definit, Dumnezeu este un conţinut inconştient, o personificare, în măsura în care este gândit personal; el este o imagine sau expresie, în măsura în care este gândit doar – sau în principal – dinamic; deci în esenţă, el este asemenea sufletului, atunci când acesta e gândit ca personificare a unui conţinut inconştient. Concepţia lui Meister Eckhart este de aceea pur psihologică. Atâta timp cât – după cum spune el – sufletul este doar în Dumnezeu, el nu trăieşte starea de beatitudine. Dacă înţelegem prin ,,beatitudine" o stare vitală deosebit de sănătoasă şi de potenţată, atunci ea nu există, după Eckhart, atâta timp cât *dynamis,* libidoul ca Dumnezeu, se ascunde în obiecte. Căci atâta timp cât valoarea principală, sau Dumnezeu, după Eckhart, nu se află în suflet, forţa este în exterior, deci în obiecte. Dumnezeu, adică valoarea principală, trebuie sa se retragă din obiecte şi să ajungă în suflet; fapt ce coincide cu ,,o stare mai înaltă", iar pentru Dumnezeu semnifică ,,beatitudine". Din punct de vedere psihologic, această înseamnă că: dacă libidoului ca Dumnezeu, adică supravalori proiectate, i se recunoaşte natura proiectată*145, iar prin această recunoaştere obiectele îşi pierd din importanţă, atunci Dumnezeu este considerat ca ţinând de individ şi astfel apare un sentiment vital mai înalt, adică o noua declivitate. Dumnezeu, adică intensitatea vitala cea mai înaltă, se află atunci în suflet, în inconştient. Ceea ce nu trebuie înţeles în sensul că Dumnezeu ar fi cu totul inconştient şi că ideea însăşi de Dumnezeu ar scăpa conştiinţei. Ci mai degrabă că valoarea principală se află altundeva situată, respectiv înăuntru, nu în afară. Nu obiectele sunt atunci factorii autonomi, ci Dumnezeu a devenit un complex psihologic autonom. Un complex autonom este însă întotdeauna doar în parte conştient, căci el se asociază doar condiţional eului, adică niciodată în aşa

fel încât eul să îl poată cuprinde integral, împrejurare în care nu ar mai fi autonom.

<Nota 144> *Vom Gottesreich.* H. Buettner, *loc. cit.,* vol. II, p. 195. </Nota 144 >.

<Nota 145> Trebuie să evităm a înţelege greşit recunoaşterea unei proiecţii drept simplu proces intelectual. Recunoaşterea intelectuală dizolvă o proiecţie doar atunci când aceasta este oricum deja gata pregătită pentru a fi dizolvată. A scoate prin judecată intelectuală şi prin voinţă libidoul dintr-o proiecţie care nu este deja pregătită pentru aşa ceva este cu neputinţa. </Nota 145>.

465. De aceea din acest moment determinant nu mai este obiectul supravalorizat, ci inconştientul. Din inconştient vin influenţele determinante, adică le ştim şi le simţim că vin din inconştient, ceea ce face să apară ,,o unitate a fiinţei" (Eckhart), o relaţie dintre conştient şi inconştient în care ponderea inconştientului este dominantă. Trebuie să ne punem acum întrebarea de unde vine această beatitudine sau voluptate a vieţii*146 (ānanda, cum numesc indienii starea de Brahman). În această stare, valoarea mai înaltă se află pe partea inconştientului. Există deci o declivitate în conştient, ceea ce înseamnă că inconştientul apare ca mărime determinantă, în vreme ce eul conştiinţei reale dispare aproape cu totul. Această stare seamănă foarte bine, pe de-o parte, cu aceea a copilului, pe de alta, cu aceea a primitivului, influenţat de asemenea în mare măsură de inconştient. S-ar putea spune, în mod convingător, ca restabilirea stării paradisiace de odinioară este cauza acestei beatitudini. Rămâne de lămurit motivul pentru

care această stare iniţială este atât delectabilă. Acest sentiment de beatitudine însufleţeşte toate momentele caracterizate de sentimentul unei vieţi debordante, deci toate momentele sau stările în care stazele se curma fără împotrivire, în care nu este necesar a face un lucru sau altul spre a găsi un drum sau a obţine un efect anume. Există situaţii şi stări de spirit în care totul ,,merge de la sine", unde nu este necesar a crea cine ştie ce condiţii care să promită bucurie sau plăcere. Semnul de neuitat al acestei bucurii care, nepăsătoare la lumea din afară, ţâşneşte din interior înflăcărând totul, este vârsta copilăriei. ,,Inocenţa" este de aceea un simbol al condiţiei interioare particulare sub care apare ,,beatitudinea". A fi ca un copil înseamnă a poseda o rezerva de libido, capabilă încă să se reverse. Libidoul copilului curge în lucruri şi copilul cucereşte astfel lumea, iar treptat se şi pierde pe sine în contact cu lumea, potrivit limbajului religios, căci lucrurile câştigă cu timpul în valoare. Apoi vine dependenţa de lucruri. De aici rezultă necesitatea jertfei, adică retragerea libidoului, tăierea legăturilor. Doctrina intuitivă a sistemului religios încearcă astfel să adune din nou energie, ea însăşi reprezintă prin simbolurile ei acest proces de acumulare. Supravaloarea obiectului produce în raport de subvaloarea subiectului o declivitate inversă, motiv pentru care libidoul ar curge înapoi către subiect, dacă nu l-ar opri forţele conştiinţei. E firesc să regăsim la primitivi practici religioase, căci aceştia îşi pot fără dificultate urma

instinctul, când într-o direcţie, când în alta. Prin practicile religioase ei îşi procură din nou forţa magică necesară sau îşi aduc înapoi sufletul pierdut peste noapte.

<Nota 146> William Blake, misticul englez, spunea în The Marriage of Heaven and Hell: ,,Energy is eternal delight." [Energia este desfătare eternă – n. t]. The Writings of William Blake, Londra, 1925, vol. I, p. 182. </Nota 146>

466. Punctul de reper al marilor religii ,,nu este din această lume"; este dată astfel direcţia de mişcare a libidoului către interiorul subiectului, adică spre inconştient. Retragerea generală şi introvertirea libidoului produc acolo o concentrare libidinală, simbolizată printr-un ,,obiect preţios", în parabole, prin ,,perla preţioasă", prin ,,comoara din ogor". Această din urmă comparaţie e folosită şi de Eckhart care o interpretează astfel: ,,«Împărăţia cerurilor e ca o comoară ascunsă într-un ogor», spune Cristos. Acest ogor e sufletul – în care stă ascunsă comoara împărăţiei lui Dumnezeu. De aceea Dumnezeu e preafericit în suflet, aşijderea orice faptură."*147 Această interpretare coincide cu aprecierile noastre psihologice. Sufletul este personificarea inconştientului. În inconştient se află comoara, adică libidoul scufundat sau absorbit în introversie. Masa libidinală este numita împărăţia lui Dumnezeu". Ea semnifică unitatea sau unirea cu Dumnezeu, viaţa în împărăţia lui, adică într-o stare în care o masă preponderentă de libido zace în inconştient şi determină de acolo viaţa conştientă. Libidoul concentrat în inconştient vine dinspre obiect, dinspre lumea a cărei preponderant anterioară o determinase. Pe atunci, Dumnezeu era ,,în afară", acum acţionează din interior", este comoara ascunsă, interpretată ca ,,împărăţie a lui Dumnezeu". Ceea ce exprimă evident faptul că libidoul acumulat în suflet reprezintă o relaţie cu Dumnezeu (împărăţia lui Dumnezeu). Ajungând la concluzia că sufletul este împărăţia lui

Dumnezeu, Meister Eckhart îl concepe ca pe o relaţie cu Dumnezeu, iar pe Dumnezeu drept forţa care lucrează în el şi care este percepută de el. Eckhart mai numeşte sufletul şi imaginea lui Dumnezeu. Concepţiile etimologice şi istorice ale sufletului lasă limpede să se vadă că el este înţeles ca un conţinut care ţine pe de-o parte de subiect, pe de alta de lumea spiritelor, adică de inconştient. De aceea sufletul are întotdeauna în el ceva pământesc şi ceva de duh. Acelaşi lucru este valabil şi pentru forţa magică, forţa divină, în concepţiile primitivului; în schimb, formele superioare de cultură îl separă net pe Dumnezeu de om, pentru ca în cele din urmă să îl ridice pe culmile celei mai pure idealităţi. Sufletul nu îşi pierde niciodată poziţia intermediară. El trebuie de aceea abordat ca o funcţie situată între subiectul conştient şi adâncurile inconştientului, inaccesibile subiectului. Forţa (Dumnezeu) determinantă, acţionând din aceste adâncuri este modelată de suflet, adică acesta creează simboluri şi imagini, el însuşi nefiind decât imagine. Prin imagini, sufletul transferă conştiinţei forţele inconştientului. El este astfel recipient şi transportator, organ de percepţie pentru conţinuturi inconştiente. Ceea ce percepe el sunt simbolurile. Acestea sunt însă energii plăsmuite, forţe, adică idei determinante care posedă o mare valoare, deopotrivă spirituală şi afectivă. Dacă, aşa cum spune Eckhart, sufletul este în Dumnezeu, el încă nu a atins starea de beatitudine, cu alte cuvinte, atunci când această funcţie de percepţie este inundată în întregime de dynamis, nu se produce o stare de fericire. În schimb, atunci când Dumnezeu este în suflet, deci când sufletul ca vas înţelege inconştientul şi se configurează pe sine ca imagine şi ca simbol ale acestuia, atunci se produce o stare de fericire. Vedem de aici că starea de fericire este o stare creatoare.

<Nota 147> H. Buettner, loc. cit., vol. II, p. 195. </Nota 147>

467. Şi astfel, Meister Eckhart rosteşte aceste cuvinte frumoase: ,,Atunci când sunt întrebat: «De ce ne

rugăm, de ce postim, de ce facem toate lucrările bune, de ce suntem botezaţi, de ce [...] Dumnezeu s-a făcut om?», răspund: «Pentru ca Dumnezeu să se nască în suflet şi sufletul, la rându-i, în Dumnezeu. Natura dinăuntru a oricărei seminţe semnifică grâul şi orice metal semnifică aurul şi orice naştere, omul!”*148

468. Eckhart exprimă clar ideea de dependenţă a lui Dumnezeu de suflet şi totodată faptul că sufletul este locul de naştere al lui Dumnezeu. Potrivit consideraţiilor noastre de mai sus, această din urmă idee este uşor de înţeles. Funcţia de percepţie (sufletul) sesizează conţinuturile inconştientului şi, în calitate de funcţie creatoare, dă naştere, în forma simbolică, la dynamis.*149 Ceea ce zămisleşte sufletul sunt, din punct de vedere psihologic, imagini pe care raţiunea le consideră lipsite de valoare. Ele şi sunt lipsite de valoare în sensul că nu se pot valorifica eficient şi nemijlocit în lumea obiectivă. Prima lor posibilitate de utilizare este cea artistică, în măsura în care subiectul dispune de o capacitate de exprimare în domeniul artei.*150 O a doua modalitate de utilizare o constituie speculaţia filozofica*151, o a treia este cea cvasireligioasă care duce la erezii şi la întemeierea de secte; o a patra posibilitate este utilizarea forţei cuprinse în imagini pentru orişice formă de excese. Ultimele două utilizări şi-au găsit în mod deosebit de limpede expresia în direcţia encratică (ascetică) şi antitactică (anarhistă) a gnosticii.

<Nota 148> Von der Erfüllung. H. Buettner, loc. cit., vol. I, p. 1. </Nota 148>

<Nota 149> După Eckhart sufletul este atât ceea ce înţelege, cât şi ceea ce este înţeles. Buettner, loc. cit., vol. 1, p. 186. </Nota 149>

<Nota 150> Iată câteva exemple literare: E.T.A. Hoffmann, Meyrink, Barlach (Der tote Tag), iar pe o treaptă mai înaltă: Spitteler, Goethe (Faust), Wagner.</Nota 150>

<Nota 151> Nietzsche în Zarathustra. </Nota 151>

469. Conştientizarea imaginilor are indirect importanţă şi pentru adaptarea la realitate, în măsura în care relaţia cu lumea reală înconjurătoare este eliberată de adaosurile fantastice. Valoarea principală a imaginilor stă însă în fericirea şi bunăstarea subiectivă, independent de condiţiile exterioare favorabile sau nefavorabile. Adaptarea este desigur un ideal. Dar ea nu este întotdeauna cu putinţă, căci există împrejurări în care singura adaptare posibilă este suferinţa resemnată. Această formă de adaptare pasivă este mijlocită şi înlesnită de dezvoltarea imaginilor fanteziei. Spun ,,dezvoltare", deoarece fanteziile nu sunt la început decât materie primă de valoare îndoielnică. Motiv pentru care ele trebuie supuse unui tratament care să le ducă la achiziţionarea acelei forme capabile să le facă să evolueze la maximum. Acest tratament este o chestiune de tehnică pe care nu pot să o dezvolt în acest context. Pot doar să amintesc, din raţiuni de claritate, că există două modalităţi de tratare, respectiv metoda reductivă şi metoda sintetică. Prima metodă reduce totul la instinctele primitive, ultima dezvoltă din materialul dat un proces de diferenţiere a personalităţii. Metoda reductivă şi cea sintetică se completează reciproc, căci reducerea la instinct conduce la realitate, la o supraevaluare a realităţii şi astfel la necesitatea sacrificiului. Metoda sintetică dezvoltă fanteziile simbolice care rezultă din libidoul introvertit prin sacrificiu. Pe baza acestei dezvoltări apare o noua atitudine faţă de lume, care din cauza diferenţei ei asigură o noua declivitate. Am denumit această trecere către noua atitudine funcţie transcedentă.*152 În atitudinea reînnoită reapare, în calitate de prestaţie pozitivă, libidoul scufundat mai înainte în inconştient. Ea corespunde unei adevărate întoarceri la o noua viaţă. Este simbolul naşterii lui Dumnezeu şi invers. Când libidoul se retrage din obiectul exterior şi se cufundă în inconştient, atunci ,,sufletul se naşte în Dumnezeu". Această condiţie însă nu e aceea a fericirii (cum observă just Eckhart), deoarece e vorba, în raport cu viaţa zilnică, de un act negativ, de o coborâre către deus absconditus ale

cărui calităţi sunt foarte diferite de acelea ale Dumnezeului care străluceşte în plină zi.*153

470. Eckhart vorbeşte despre naşterea lui Dumnezeu ca despre un proces frecvent repetabil. Într-adevăr, procesul la care ne referim aici este de natură psihologică; inconştient, el se repetă aproape neîntrerupt şi doar marile sale oscilaţii ne sunt relativ conştiente. Prin noţiunile de sistolă şi diastolă Goethe a intuit corect fenomenul. Este probabil vorba de un ritm al vieţii, de vibraţiile forţelor vitale care sunt de regulă inconştiente. Aceasta ar putea fi şi motivul pentru care terminologia existentă este aici precumpănitor religioasă sau mitologică, deoarece astfel de expresii şi formule se referă în primul rând la fapte psihologice inconştiente şi nu la fazele lunii sau la alte fenomene plantare, cum pretinde adesea explicaţia ştiinţifică a miturilor. Deoarece avem precumpănitor de-a face cu procese inconştiente, ne lovim de cele mai mari dificultăţi atunci când este vorba să ieşim din limbajul figurat al ştiinţei noastre pentru a atinge nivelul figurat al altor ştiinţe. Respectul faţă de marile taine ale naturii, pe care limba religioasă se străduie să le exprime în simboluri sacralizate de timp, de valoare semnificativă şi de frumuseţe, nu este cu nimic micşorat de faptul că psihologia se extinde şi la aceste domenii, până acum închise ştiinţei. Noi împingem simbolurile ceva mai înapoi şi scoatem la lumina zilei o parcelă a domeniului lor, fără a cădea însă în eroarea de a crede că am făcut altceva decât să producem un nou simbol pentru ceea ce a fost din toate timpurile o enigmă. Ştiinţa noastră este şi ea o limbă de imagini, dar este mai adaptată vieţii practice decât vechea ipoteză mitologică ce se exprimă în reprezentări concrete şi nu, ca noi, în noţiuni.

Nota 152> Cf. mai jos paragraful corespunzător din capitolul Definiţii cu studiul meu Die transzendente Funktion în Geist und Werk (volumul omagial închinat lui Daniel Brady [Gesammelte Werke, VIII)).

<Nota 153> Eckhart spune: „De aceea mă întorc din nou către mine însumi, acolo aflu cel mai adânc lăcaş, mai adânc

decât iadul însuşi; căci şi de acolo mă mână nenorocirea mea: nu pot să scap de mine! Aici înăuntru vreau să stau şi aici vreau să rămân! Von dem Zorne der Seele und von ihrer rechten Stätte. Beuttner, loc. cit., vol. I, p. 180.</Nota 153>

471. Sufletul, spune Eckhart, ,,l-a făcut pe «Dumnezeu» abia prin fiinţa lui ca creatură, în aşa fel încât Dumnezeu nu a existat înainte ca sufletul să fie ceva creat. În urmă cu o vreme am spus: «Eu sunt o cauză a faptului că Dumnezeu este Dumnezeu!» Dumnezeu se are pe sine de la suflet: faptul de a fi Dumnezeu, îl are de la sine însuşi.”*154

472. ,,Dar şi Dumnezeu devine şi trece.”*155

473. ,,Deoarece toate făpturile îl exprimă, Dumnezeu devine. Când mai zăboveam încă în adâncul şi la temelia Dumnezeirii, în torentul şi în izvorul ei, nimeni nu mă întreba încotro voiam să ajung sau ce făceam: nu era nimeni acolo care m-ar fi putut întreba. Abia după ce m-am revărsat, toate făpturile l-au vestit pe Dumnezeu [...] Şi de ce nu vorbesc ele de Dumnezeire? – Tot ceea ce e în Dumnezeire e Unul şi despre el nu se poate vorbi nimic! Doar Dumnezeu face ceva; Dumnezeirea nu face nimic, nu are nimic de făcut [...] şi nici nu a căutat vreodată să facă. Dumnezeu şi Dumnezeirea se deosebesc precum a face şi a nu face! Când mă reîntorc acasă în Dumnezeu, nu mai plăsmuiesc nimic in mine şi atunci această străpungere a mea e cu mult mai plină de splendoare decât prima mea ieşire. Căci cu – acel Unul – ridic toate făpturile din propriul lor simţământ într-al meu, în aşa fel încât să devină şi ele Unul în mine! Când mă întorc în adâncul şi la temelia Dumnezeirii, în torentul şi izvorul ei, nu mă întreabă nimeni de unde vin sau unde am fost: nimeni nu mi-a simţit lipsa. Iată ce înseamnă: «Dumnezeu trece».”*156

474. După cum rezultă din aceste citate, Eckhart deosebeşte între Dumnezeu şi Dumnezeire, Dumnezeirea fiind totul care nu se ştie şi nu se posedă pe sine, în vreme ce Dumnezeu apare ca o funcţie a sufletului, după cum sufletul apare ca o funcţie a Dumnezeirii. Aceasta pare să fie forţa demiurgică universală; în termeni psihologici: instinctul zămislitor, creator, care nu se ştie şi nu se are pe

sine, comparabil cu voinţa în concepţia lui Schopenhauer. Dumnezeu însă apare ca izvorât din Dumnezeire şi din suflet. Sufletul ca făptură îl „exprimă”. Dumnezeu este, în măsură în care sufletul se deosebeşte de inconştient şi în măsura în care percepe forţele şi conţinuturile inconştientului, şi Dumnezeu trece, de îndată ce sufletul se scufundă în ,,torentul şi izvorul" forţei inconştiente. Astfel, Eckhart afirma în altă parte: ,,Când am ieşit din Dumnezeu, toate lucrurile au spus: «Există un Dumnezeu!» Iată, ceea ce nu mă poate face preafericit, căci în atare privinţă eu mă exprim ca făptură. Dar în străpungere, pentru că vreau să stau liber în voinţa lui Dumnezeu şi liber şi de această voinţa a lui Dumnezeu şi de toate lucrările sale şi de Dumnezeu însuşi – acolo sunt mai mult decât toate făpturile, acolo nu sunt nici Dumnezeu, nici făptura: sunt ceea ce am fost şi ceea ce am să rămân, acum şi de-a pururi! Acolo mi se dă un brânci care mă ridică deasupra tuturor îngerilor. Prin el ajung atât de bogat încât Dumnezeu, potrivit cu ceea ce este el ca Dumnezeu şi potrivit cu lucrările sale dumnezeieşti, nu îmi mai este destul: căci în această străpungere, simt ceea ce eu şi Dumnezeu suntem împreună. Acolo sunt ce am fost, nici nu cresc, nici nu scad, căci acolo sunt o nemişcare care pune toate lucrurile în mişcare. Aici Dumnezeu nu mai găseşte nici un lăcaş, în om, căci aici omul a câştigat din nou, prin sărăcia lui, ceea ce a fost de-a pururi şi va rămâne în veci. Aici Dumnezeu este absorbit în spirit.”*157

<Nota 154> Vom Schauen Gottes und von Seligkeit. Beuttner, loc. cit., vol. I, p. 198. </Nota 154>

<Nota 155> Von des Geistes Ausgang und Heimkehr. Buettner, loc. cit., vol. I, p. 147. </Nota 155>

<Nota 156> Buettner, loc. cit., vol. I, p. 148.</Nota 156>

<Nota 157> Von der Armut am Geiste. Buettner, loc. cit., vol. I, pp. 176 ş. urm. </Nota 157>

475. „Ieşirea” semnifică o conştientizare a conţinutului inconştient şi a forţei inconştiente sub forma unei idei izvorâte din suflet. Acest act echivalează cu conştiinţa deosebirii de o dynamis inconştientă, o separare a eului ca subiect de Dumnezeu (adică de o dynamis inconştientă) ca obiect. Astfel, Dumnezeu ,,devine”. Atunci când separată este suspendată din nou prin ,,străpungere”, adică prin ,,tăierea" eului de lume şi prin identificarea eului cu acea dynamis activa din inconştient, Dumnezeu ca obiect dispare, devenind subiectul care nu se mai deosebeşte de eu; cu alte cuvinte, eul ca produs relativ târziu diferenţiat este din nou unit cu relaţia universală, dinamică şi mistică („participation mystique” a primitivilor). Aceasta este cufundarea în ,,torentul şi în izvorul ei”. Nenumăratele analogii cu reprezentările Orientului sunt vădite. Persoane mai autorizate decât mine le-au pus în evidenţă în cadrul unor studii amănunţite. Existenţa acestui paralelism, fără influenţa directă, demonstrează însă că Eckhart gândeşte din adâncul spiritului colectiv, comun atât Orientului cât şi Occidentului. Baza comună, de care nu poate fi făcută răspunzătoare o istorie comună, este substratul predispoziţiei primitive a spiritului şi noţiunea sa energetică de Dumnezeu, în care, activa, dynamis nu a încremenit încă în cristalul ideii abstracte de Dumnezeu. Această reîntoarcere la natura originară, această regresie în forme religioase către condiţiile psihice ale trecutului îndepărtat este comună tuturor religiilor vii în sensul cel mai adânc al termenului, începând cu identificările regresive din ceremoniile totemice ale negrilor australieni*158 şi până la extazele misticilor creştini ai vremii şi culturii noastre. Prin această reîntoarcere este reconstituită o stare iniţială: improbabilitatea identităţii cu Dumnezeu care, reprezentând o trăire foarte impresionantă, produce o nouă declivitate; lumea este recreată, căci atitudinea omului faţă de obiect s-a modificat.

476. Este o datorie a conştiinţei morale istorice, ca în acest context, în care vorbim de relativitatea simbolului lui Dumnezeu, să reamintim de acel bărbat solitar printre contemporanii săi, al cărui destin tragic a făcut ca propria

sa viziune să rămână neînţeleasă. E vorba de Angelus Silesius.

477. Ceea ce Meister Eckhart s-a străduit să exprime printr-o mare încordare a gândului şi într-o limbă în multe privinţe greu inteligibilă a izbutit Silesius să ne comunice în strofe scurte, mişcătoare şi profunde, care înfăţişează aceeaşi idee de relativitate a lui Dumnezeu pe care o întâlnim şi la Meister Eckhart. Versurile sale vorbesc de la sine:

,,Eu ştiu că fără mine Dumnezeu nu poate nici o clipă să trăiască,
Daca eu pier, e nevoit şi El să piară.
Un vierme Dumnezeu nu-l poate face fără mine;
De nu îl îngrijesc cu El, acesta piere.
Eu sunt ca El la fel de mare, El e atât de mic precum sunt eu:
El nu poate să fie peste mine, eu nu pot fi sub El!
În mine Dumnezeu e focul, iar eu lumina sunt în El,
Nu oare împreună adânc de tot uniţi suntem?
La mine el ţine mai mult ca la Sine, eu ţin la El mai mult ca la mine,
Îi dăruiesc atât cât El îmi dăruieşte din Sine!
Dumnezeu mi-e Dumnezeu şi om: eu îi sunt Lui om şi Dumnezeu,
Eu setea i-o potolesc, El mă scapă de nevoi.
Dumnezeu se mlădie după noi, El ne este ceea ce voim; Vai de noi, dacă nu suntem ceea ce trebuie să fim.
Dumnezeu este ce este; eu sunt ce sunt;
Dar dacă-l cunoşti pe Unul, ne cunoşti pe mine şi pe El.
Eu nu sunt în afara Lui, El nu e în afara mea,
Eu sunt strălucirea şi Lumina Lui, iar El, podoaba mea.
Eu sunt viaţa în fiu, tatăl sădeşte şi hrăneşte,
Roada, ce creşte din mine, e Dumnezeu, e Duhul Sfânt.
Eu sunt pruncul şi fiul Lui, El iarăşi îmi este prunc:
Cum de se poate ca amândoi să fim doi?
Eu însumi trebuie să fiu soare, să vopsesc
Cu razele-mi marea fără culoare a Dumnezeirii întregi.”

<Nota 158> Spencer und Gillen, The Northern Tribes of Central Australia. </Nota 158>

478. Ar fi ridicol să presupunem că astfel de gânduri îndrăzneţe, precum acelea ale lui Meister Eckhart, nu sunt decât pure născociri ale unor speculaţii conştiente. Ele sunt întotdeauna fenomene istorice semnificative, purtate de curenţii subterani ai psihicului colectiv. Alte mii de persoane, anonime, se află în spatele lor, cu gânduri şi sentimente asemănătoare, situate sub pragul conştiinţei, gata să deschidă porţile unei noi epoci. În cutezanţa acestor gânduri glăsuieşte lipsa de grijă şi siguranţa de nezdruncinat a spiritului inconştient care va duce, cu consecvenţa unei legi naturale, la o reînnoire şi transformare spirituală. O dată cu Reforma, curentul a atins suprafaţa vieţii cotidiene. Reforma a înlăturat în mare măsură Biserica, mediatoare a salvării, şi a restabilit relaţia personală cu Dumnezeu. În felul acesta ta s-a depăşit punctul culminant al maximei obiectivări a ideii de Dumnezeu. De acum încolo, noţiunea de Dumnezeu se va subiectiviza din ce în ce mai mult. Risipirea în secte reprezintă consecinţa logică a acestui proces de subiectivizare. Urmarea extremă este individualismul care reprezintă o nouă formă de „izolare" şi a cărui primejdie o constituie cufundarea în acea dynamis inconştientă. Cultul ,,bestiei blonde" emană de la aceasta dezvoltare, ca şi multe altele ce ne particularizează epoca. De îndată însă ce se produce cufundarea în instinct, se ridică întotdeauna, de cealaltă parte, rezistenţa împotriva informului pur, a haoticului sălăşluind în simpla dynamis, nevoia de formă şi lege. Cufundându-se în torent, sufletul trebuie să creeze şi simbolul care conţine, reţine şi exprimă forţa. Acest proces propriu psihicului colectiv este simţit sau intuit de acei poeţi şi artişti care creează în principal pe baza percepţiilor inconştientului sau a conţinuturilor inconştiente şi al căror orizont spiritual este suficient de larg pentru ca ei să înţeleagă, cel puţin sub aspect exterior, problemele principale ale timpului lor.

479. Eposul lui Spitteler Prometeu şi Epimeteu începe într-un astfel de punct de răscruce psihologică: el descrie prăbuşirea perechilor de contrarii care mai înainte fuseseră unite. Prometeu, plăsmuitorul de imagini, slujitorul sufletului, dispare din cercul oamenilor; societatea umană

însăşi cade pradă lui Behemoth, adică urmărilor contrarii, destructive ale unui ideal depăşit. La timpul cuvenit, Pandora (sufletul) creează în inconştient giuvaerul salvator care însă nu ajunge la omenire pentru ca aceasta nu îl înţelege. Schimbarea în bine se produce abia prin intervenţia tendinţei prometeice care, prin inteligenţă şi înţelegere, readuce la luciditate un număr mic, apoi mare de oameni. Fireşte, această operă nu îşi poate avea rădăcinile decât în experienţa intimă a creatorului ei. Dar dacă nu ar fi fost vorba decât de elaborarea poetică a unei experienţe pur individuale, ei i-ar lipsi în bună măsură universalitatea şi perenitatea. Ea posedă însă valoare generală tocmai pentru ca reprezintă şi tratează nu doar probleme intime, ci în principal problemele colective ale epocii noastre, trăite în mod personal. Totuşi ea s-a lovit la apariţie de indiferenţa contemporanilor, căci aceştia sunt întotdeauna în marea lor majoritate chemaţi să menţină şi să elogieze prezentul imediat şi să duca astfel la acel rezultat fatal, a cărui complicaţie spiritul creator a presimţit-o şi a încercat deja să-i afle dezlegarea.

5. Natura simbolului unificator la Spitteler

480. Trebuie să găsim acum un răspuns la întrebarea importantă care este natura giuvaerului, simbol al vieţii reînnoite, în care poetul vede un aducător de bucurie şi un mântuitor. Am adunat deja o serie de dovezi care atestă natura ,,divină", ,,dumnezeirea" giuvaerului. S-a văzut limpede ca simbolul cuprinde posibilitatea unor noi declanşări energetice, în vederea anume a eliberării libidoului inconştient blocat. Simbolul semnifică întotdeauna faptul că această formă cuprinde o nouă manifestare a vieţii, o modalitate de salvare din ceea ce este constrângere şi sila de viaţa. Eliberat din inconştient prin simbol, libidoul reprezintă o divinitate întinerită sau în genere o noua divinitate, tot aşa cum, de pildă, Jahvc a înfăptuit prin creştinism trecerea către figura părintelui iubitor şi în genere către o morală mai înaltă şi mai spiritualizată. Motivul reînnoirii divinităţii*159 este general răspândit şi

poate fi deci presupus cunoscut. Referitor la forţa mântuitoare a giuvaerului, Pandora spune:

481. ,,Ci, iată, am auzit cândva despre un neam de oameni bogat în suferinţe şi vrednic de îndurare, de aceea am născocit un dar prin care de tu îmi vei îngădui, eu aş putea să le alin sau să le-astâmpăr durerile lor multe."*160 Frunzele copacului care protejează naşterea cântă: ,,Căci aici este prezenţa şi aici e fericirea şi aici e îndurarea."*161

482. Mesajul ,,copilului minune", al noului simbol, este iubirea şi bucuria, deci o stare de natură paradisiacă. Acest mesaj este o paralela la naşterea lui Cristos, în vreme ce salutul adresat de zeiţa soarelui*162 şi miracolul naşterii care face ca oameni aflaţi la depărtare să fie chiar în acea clipă ,,buni" şi să fie binecuvântaţi*163 constituie atribute ale naşterii lui Buddha. Din ,,binecuvântarea divină" aş vrea să subliniez doar acest pasaj semnificativ: faptul ,,că fiecare om îşi revede imaginile pe care cândva, copil fiind, le-a privit în strălucirea visătoare şi plină de culoare a viitorului."*164 Ni se spune astfel limpede că fanteziile copilăriei se pot realiza, cu alte cuvinte, ca acele imagini nu pier, ci reapar la omul adult, trebuind să se împlinească. Bătrânul Kule, din Der tote Tag*165 al lui Barlach rosteşte aceste cuvinte: ,,Noaptea, când stau culcat şi pernele întunericului mă apasă, se înghesuie uneori în jurul meu lumina sunătoare, pe care ochii mei o vad şi urechile mele o aud. şi atunci, în jurul culcuşului meu se rânduiesc icoanele frumoase ale unui viitor mai bun. Încremenite încă, dar de o superbă frumuseţe, adormite încă – dar cei care le-ar trezi ar zămisli lumii un nou chip. Acela care ar putea să o facă [...] ar fi un erou. Dar ce inimi ar putea atunci să bată! Cu totul alte inimi, bătând cu totul altfel decât o fac acum." (Despre imagini:) ,,Nu stau în nici un soare şi nu sunt niciunde de soare luminate. Dar ele vor şi trebuie să iasă din noapte odată. Aceasta ar fi arta de a le aduce la soare, atunci ar trăi." Şi Epimeteu îşi doreşte imaginea, giuvaerul, el spune în convorbirea despre statuia lui Heracles (a eroului!): ,,Iată al imaginii înţeles, cu pricepere ea ne arată că singura noastră slavă stă în a trăi şi a prinde prilejul de a câştiga giuvaerul care se coace deasupra capului

nostru”*166 Atunci când, refuzat de Epimeteu, giuvaerul este adus preoţilor, aceştia cântă tocmai în felul în care Epimeteu tânjise după el. ,,O, vino, o, Doamne, cu îndurarea ta", pentru ca imediat apoi să respingă giuvaerul ceresc ce le fusese oferit şi să hulească. Nu este greu să recunoaştem în începutul imnului intonat de preoţi cântecul protestant:
,,Vino, vino, duh al vieţii,
Dumnezeu adevărat!
Forţa ta nu-i în zadar
Ea ne umple ne-ncetat:
Duh, lumină, străluciri
Vor fi-n bezna inimii.
Duh de forţă şi putere
Tu eşti sigur duhul meu,
Îmboldeşte-n noi lucrarea-ţi"

<Nota 159> Cf. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido (reeditare: Symhole der Wandlung [Gesammelte Werke, V]).<Nota 159>

<Nota 160> Spitteler, Prometheus und Epimetheus, Jena, 1911, p. 108. <Nota 160>

<Nota 161> Loc. cit., p. 127.<Nota 161>

<Nota 162> Loc. cit., p. 132.<Nota 162>

<Nota 163> Loc. cit., p. 129.<Nota 163>

<Nota 164> Loc. cit., p. 128. <Nota 164>

<Nota 165> Berlin, 1919, pp. 30 ş. urm. <nota 165>

<Nota 166> Spitteler, loc. cit., p. 138. <Nota 166 >

483. Acest imn se află într-un paralelism perfect cu consideraţiile de mai sus. Faptul că preoţii care îl intonează resping noul spirit al vieţii, noul simbol, corespunde întru totul esenţei raţionaliste a creaturilor epimeteice. Raţiunea

caută întotdeauna soluţia pe căi raţionale, consecvente, logice, şi are dreptate în toate situaţiile şi chestiunile de importanţă medie. În cele mari şi decisive însă, ea nu face faţă. Raţiunea este incapabilă să creeze imaginea, simbolul, care e de natură iraţională. Atunci când drumul raţional se înfundă – şi el se înfundă întotdeauna după o vreme – soluţia apare din direcţia din care nu este aşteptată (,,Ce poate veni bun din Nazaret?"). Această lege psihologică este, de pildă, temelia profeţiilor mesianice. Profeţiile însele sunt proiecţii ale inconştientului care presimte evenimentele viitoare. Deoarece soluţia e iraţională, apariţia Mântuitorului este legată de o condiţie imposibilă, adică iraţională, deci de graviditatea Fecioarei.*167 Această profeţie este, ca multe altele, ambiguă, de pildă: ,,Macbeth nu va cădea în puterea nici unui duşman atâta timp cât pădurea din Birnam nu se va ridica să vină vrăjmaş împotriva castelului din Dunsinan."

484. Naşterea Mântuitorului, adică apariţia simbolului, are loc acolo unde nu este aşteptată, anume acolo unde o soluţie este cel mai puţin probabilă. Astfel Isaia spune (53, 1-3): ,,Cine va crede ceea ce noi am auzit şi braţul Domnului cui i se va descoperi?

485. Crescut-a înaintea Lui ca o odraslă, şi ca o rădăcina în pământ uscat; nu avea nici chip, nici frumuseţe, ca să ne uitam la El, şi nici o înfăţişare ca să ne fie drag.

486. Dispreţuit era şi cel din urmă dintre oameni; om al durerilor şi cunoscător al suferinţei, unui înaintea căruia să-ţi acoperi faţa, dispreţuit şi nebăgat în seamă."

<Nota 167> Isaia, 7, 14. <Nota 167>

487. Mântuirea apare nu doar acolo unde nu este aşteptată, ci şi sub o înfăţişare, aşa cum se vede din acest pasaj, care pentru judecata epimeteică nu are nimic vrednic de preţuire. Descriind respingerea simbolului, Spitteler nu s-a sprijinit conştient pe modelul biblic, altminteri lucrul acesta s-ar observa în formulările sale. Mai degrabă el s-a adăpat din aceleaşi adâncuri din care atât profeţii, cât şi creatorii şi-au extras simbolurile mântuitoare.

488. Apariţia Mântuitorului semnifică unirea contrariilor: ,,Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul şi leopardul se va culca lângă căprioară; şi viţelul şi puiul de leu vor mânca împreună şi un copil îi va paşte.

489. Juninca se va duce la păscut împreună cu ursoaica şi puii lor vor sălăşlui la un loc, iar leul ca şi boul va mânca paie;

490. Pruncul de ţâţă se va juca lângă culcuşul viperei şi în vizuina şarpelui otrăvitor copilul abia înţărcat îşi va întinde mâna."*168

491. Natura simbolului mântuitor este aceea a unui copil*169, cu alte cuvinte, naivitatea sau lipsa de premise a atitudinii aparţine simbolului şi funcţiei sale. Această atitudine ,,copilăroasă" aduce eo ipso cu sine faptul că în locul îndărătniciei şi al intenţiei raţionale apare alt principiu conducător a cărui ,,dumnezeire" echivalează cu ,,puterea superioară." Principiul director este de natură iraţională, motiv pentru care apare sub haina miracolului. Această corelaţie este foarte frumos exprimată de Isaia (9, 5): ,,Căci prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a Cărui stăpânire e pe umărul Lui şi se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie."

492. Aceste determinări redau calităţile esenţiale, pe care le-am stabilit mai sus, ale simbolului mântuitor. Criteriul efectului ,,divin" îl constituie forţa irezistibilă a impulsului inconştient. Eroul este întotdeauna figura înzestrată cu forţa magică, ce face imposibilul posibil. Simbolul este drumul de mijloc de-a lungul căruia se unesc contrariile într-o nouă mişcare, un curs de apă care răspândeşte fertilitate după o lungă perioadă de secetă. Tensiunea de dinaintea găsirii soluţiei este comparată cu graviditatea:

<Nota 168> Isaia, 11, 6-8.<Nota 168>

<Nota 169> „Copilul minune", la Spitteler. Cf. Kerényi şi Jung, Einfthrung în das Wesen der Mythologie [Gesammelte Werke, IX/Panea I]. <Nota 169>

493. ,,Ca femeia însărcinată şi gata să nască prune, care se zvârcoleşte şi strigă în durerea ei, aşa am fost noi, Doamne, cu toţii în faţa Ta!

494. Zămislit-am, dureri de facere am avut şi am născut vânt! Mântuire ţării noi n-am dat [...]

495. Morţii Tăi vor trăi şi trupurile lor vor învia!"*170

496 În actul mântuirii se însufleţeşte ceea ce era neînsufleţit, mort; din punct de vedere psihologic aceasta înseamnă că: acele funcţii înţelenite, sterile, dezafectate, refulate, dispreţuite, sub-evoluate etc. izbucnesc deodată şi încep să vieţuiască. Tocmai funcţia inferioară este aceea care continuă viaţa, pe cale de a se stinge în funcţia diferenţiată.*171 Acest motiv revine în ideea ἀποκαταστασις παντων, din Noul Testament, de restituire*172 care este o forma înaltă, evoluată a ideii universal răspândite a mitului eroului, potrivit căruia, ieşind din pântecul balenei, eroul îşi scoate afară părinţii şi îi scoate pe toţi cei pe care monstrul îi înghiţise mai înainte. Este ceea ce Frobenius numeşte ,,furişarea obştească afară".*173 Corelaţia cu mitul eroului este păstrată şi de Isaia, două versete mai jos (27, 1): ,,În ziua aceea Domnul se va năpusti cu sabia Sa grea, mare şi puternică, asupra Leviatanului, a şarpelui încolăcit, şi va omorî balaurul cel din Nil."

497. O dată cu naşterea simbolului, regresia în inconştient a libidoului încetează. Regresia se transformă în progresie, staza devine flux. Astfel, forţa de atracţie a cauzei prime este zdrobită. De aceea spune Kule: ,,şi atunci, în culcuşul meu, se rânduiesc icoanele frumoase ale unui viitor mai bun. Încremenite încă, dar de o superbă frumuseţe, adormite încă – dar cel care le-ar trezi ar zămisli lumii un nou chip. Acela care ar putea să o facă ar fi un erou:

Mama: Un eroism cu jale şi nevoi!

Kule: Poate că cineva ar putea totuşi!

Mama: Acela ar trebui mai înainte să-şi îngroape mama."174

<Nota 170> Isaia, 26, 17-19.<Nota 170>

<Nota 171> Cf. explicaţiile de mai sus la Scrisorile lui Schiller. <Nota 171>

<Nota 172> Epistola Sf. Apostol Pavel către Romani, 8, 19.<Nota 172>

<Nota 173> Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes, 1904. <Nota 173>

<Nota 174> Barlach, Der tote Tag, pp. 30 ş. urm. <Nota 174>

498. Am ilustrat abundent cu alt prilej motivul ,,mamei zmeoaice", astfel încât pot să nu mai revin aici asupra lui.*175 Apariţia noii vieţi şi a noii fertilităţi, acolo unde nu era nimic de aşteptat, este descrisă şi în Isaia, 35, 5-8: ,,Atunci vor deschide ochii celor orbi şi urechile celor surzi vor auzi;

499. Atunci va sări şchiopul ca cerbul şi limpede va fi limba gângavilor; ca izvoare de apă vor curge în pustiu şi pâraie în pământ însetat.

500. Pământul cel fără de apă se va preface în bălţi şi ţinutul cel însetat va fi izvor de apă. Acolo va fi veselia păsărilor, iarba, trestie şi bălţi.

501. Acolo va fi cale curată şi cale sfântă se va chema şi nu va trece pe acolo nimeni necurat şi nici nu va fi acolo cale întinată. Chiar şi cei fără de minte vor merge pe dânsa şi nu se vor rătăci."

502. Simbolul mântuitor este o cale, un drum pe care viaţa poate înainta, fără chin şi fără constrângere.
Hölderlin spune în Patmos:
,,Aproape
Şi greu de înşfăcat e Zeul.
Dar unde-i primejdie,
Sporeşte şi mântuirea."*

<Nota 175> Vezi Wandlungen und Symbole der Libido (reeditare: Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke, V). Sugrumării Leviatanului îi corespunde la Spitteler biruinţa asupra lui Behemoth. <Nota 175>

* Traducere de Ştefan Aug. Doinaş şi Virgil Nemoianu: J. Chr. Fr. Holderlin, Imnuri şi ode, Edit. Minerva, 1977, Bucureşti, p. 312 (n. t.).

503. Sună ca şi când apropierea zeului ar reprezenta o primejdie, ca şi când deci concentrarea de libido din inconştient ar fi o primejdie pentru viaţa conştientă. Or, lucrurile stau astfel: cu cât o masă de libidou investeşte, sau mai bine spus se investeşte, mai mult în inconştient, cu atât creste influenţa, posibilitatea de acţiune a inconştientului; ceea ce înseamnă că toate posibilităţile funcţionale respinse, uzate, depăşite, pierdute cu totul în cursul unor întregi generaţii se însufleţesc şi încep să exercite o influenţă crescândă asupra conştiinţei, împotriva rezistenţei adesea deznădăjduite a judecăţii raţionale. Salvarea o aduce simbolul care poate închide şi uni în sine conştientul şi inconştientul. În vreme ce libidoul de care dispune conştiinţa se epuizează treptat în funcţia diferenţiată şi se reconstituie din ce în ce mai greu şi într-un timp din ce în ce mai lung, şi în vreme ce simptomele neunirii cu sine se îndesesc, primejdia unei inundaţii şi a unei distrugeri provocate de conţinuturile inconştiente create concomitent cu creşterea simbolului destinat să rezolve conflictul. Or, simbolul este foarte intim legal de ceea ce e ameninţător şi primejdios, în aşa fel încât el fie poate fi confundat cu acesta, fie apariţia sa cheamă răul şi distrugerea. Oricum, salvarea se leagă intim de distrugere şi pustiire. Daca vechiul nu ar fi pregătit să dispară, nimic nou nu ar apărea, iar vechiul nu ar putea şi nu ar avea de ce să fie stârpit, atâta timp cât nu i-ar bloca noului în mod păgubitor calea. Această corelaţie psihologică firească apare la Isaia, 7, 14 ş. urm. Acolo se spune că o fecioară va naşte un fiu pe care îl va numi Emanuel. Or, Emanuel înseamnă ,,Dumnezeu cu noi", adică unirea, garantată de simbolul mântuitor, cu dynamis latenta din inconştient. Ce înseamnă mai întâi

această unire se poate vedea din versetele imediat următoare:

504. ,,Că înainte ca fiul acesta să ştie să dea la o parte răul şi să aleagă binele, pământul de care îţi este teamă, din pricina celor doi regi, va fi pustiit."

505. 8.1.: ,,şi a zis Domnul către mine: «Ia o carte mare şi scrie deasupra ei cu slove omeneşti: Maher-şalal-Haş-Baz» (grabnic-pradă-apropiat-jaf)."

506. 8, 3-4: ,,Atunci m-am apropiat de proorocia şi a luat în pântece şi a născut un fiu. Şi a zis Domnul către mine: «Pune-i numele Maher-şalal-Haş-Baz.»

507. Căci înainte ca băiatul să zică: «tată şi mama!», toată bogăţia Damascului şi prada Samariei vor fi duse înaintea regelui Asiriei."

508. 8, 6-7: ,,«Fiindcă poporul acesta a nesocotit apele Siloahului, care curg lin [...]»."

509. Iată acum că Domnul va aduce peste ei apele cele mari şi frumoase ale Eufratului: pe regele Asiriei şi toată strălucirea lui. Ele vor trece peste toate zăgazurile şi vor da afară peste malurile lui."

510. 8, 8: ,,Şi se va revărsa în Iuda, şi se va umfla, şi îl va îneca până ce va ajunge la gât şi cu revărsările lui întinse va acoperi întinsul ţării, o Emanuile!"*

511. Am arătat deja în cartea mea Wandlungen und Symbole*176 ca naşterea divinităţii este ameninţată de balaur, de inundaţii, de pruncucidere. Ceea ce psihologic înseamnă ca acea dynamis latenta poate irumpe şi inunda conştiinţa. O astfel de primejdie Isaia o vede figurată în regele străin care domneşte peste un regat ostil şi puternic. Pentru Isaia această problemă nu este, evident, psihologică, ci concretă, fiind totalmente proiectată. La Spitteler, în schimb, problema este deja psihologică, desprinsă de obiectul concret, dar exprimându-se în forme foarte apropiate de acelea ale lui Isaia, deşi de un împrumut conştient abia dacă poate fi vorba. Naşterea salvatorului echivalează cu o mare catastrofă, prin faptul că irumpe o viaţă puternică acolo unde nu se bănuia existenţa vreunei vieţi, a vreunei forţe sau a vreunei posibilităţi de dezvoltare. Noua viaţă izvorăşte din inconştient, adică din acea parte a

psihicului, voit sau nevoit, ignorată şi considerată, de aceea, de toţi raţionaliştii că inexistenţa. Din această zonă negândită şi repudiată apare totuşi suplimentul de forţă nouă – reînnoirea vieţii. Dar ce înseamnă acest negândit şi repudiat? Este vorba de toate conţinuturile psihice refulate din pricina incompatibilităţii lor cu valorile conştiente, deci urâtul, imoralul, incorectul, inoportunul, inutilizabilul etc., adică tot ceea ce s-a înfăţişat astfel individului în cauza. Primejdia stă în faptul că omul poate fi atât de transportat de forţa cu

* Ed. Galaction (n. f.).

<Nota 176> Reeditare: Symbole der Wandlung (Gesammelte Werke, V). <Nota 176>

care reapar aceste lucruri, de strălucirea lor nouă şi minunată, încât să uite sau să arunce peste bord toate valorile anterioare. Ceea ce înainte era dispreţuit poate fi ridicat acum la rangul de principiu suprem, iar ceea ce înainte era adevăr poate deveni eroare. Această răsturnare de valori echivalează cu distrugerea valorilor vitale acceptate până atunci, ca pustiirea prin inundare a unei mări.

512. Astfel, la Spitteler darul ceresc al Pandorei aduce ţării şi oamenilor nenorocire. După cum în legenda clasică din cutia Pandorei foşnesc bolile care inundă şi devastează fără, tot astfel giuvaerul este cauza unei nenorociri asemănătoare. Pentru a înţelege acest lucru, trebuie să vedem care este natura simbolului. Primii care găsesc giuvaerul suit ţăranii, după cum pastorii sunt primii care îl salută pe salvator. Ţinându-l în mâna, ei îl examinează răsucindu-l într-o parte şi în alta ,,până când, în cele din urmă , rămaseră cu totul năuciţi în faţa apariţiei străine, necuviincioase şi fără de lege."*177 Când îl duc la rege, iar regele încearcă să-l supună Conştiinţei* spre examinare, pentru ca ea să-l aprobe sau să-l respingă, aceasta sare speriată de pe dulap pe pământ şi se ascunde sub patul ,,imposibilei presupuneri". Ca un crab care fuge ,,holbându-şi otrăvitor foarfecele şi zbârlindu-şi-le vrăjmaş [...|, aşa privea Conştiinţa de sub pat şi, iată, cu cât

Epimeteu apropia imaginea, cu atât cealaltă se retrăgea cu gesturi de respingere. şi ghemuindu-se deci acolo, tăcea şi nu scotea nici un cuvânt şi nici un sunet, oricât se ruga regele de ea şi o implora şi o incinta cu felurite vorbe."*178

513. Evident că noul simbol nu îi este simpatic Conştiinţei, motiv pentru care regele îi sfătuieşte pe ţărani să ducă giuvaerul preoţilor. ,,De cum zări chipul imaginii, Hiphil-Hophal (marele preot) de groază şi de scârbă fu cuprins şi, încrucişându-şi braţele ocrotitor deasupra frunţi, strigă:

514. «Departe de mine cu această batjocură, căci ceva potrivnic divinităţii sălăşluieşte în ea şi inima îi e carnală, iar neobrăzarea i se citeşte-n ochi.»"*179

<Nota 177> Spitteler, loc. cit, p. 133. <Nota 177>

* E vorba de Gewissen, conştiinţa morală (n. f.).

<Nota 178> Loc. cit., p. 142. <Nota 178>

<Nota 179> Loc. cit., p. 142. <Nota 179>

515. După care ţăranii duc giuvaerul la Academie. Învăţătorii înaltei şcoli sunt de părere că imaginii îi lipsesc „sentimentul şi sufletul", iar „pe deasupra, gravitatea şi mai cu seamă ideea călăuzitoare"*180

516. Bijutierul, în fine, scoate giuvaerul fals, tăiat dintr-o materie odinioară. La târg, unde ţăranii vor să scape de imagine, apare poliţia. Apărătorii dreptăţii exclamă la vederea imaginii: „Sălăşluieşte oare o inimă în trupul vostru ş-aveţi voi oare o conştiinţă în suflet, de cutezaţi să înfăţişaţi privirii tuturor această neobrăzare şi lascivă goliciune?

517. Ş-acum grăbiţi-vă să dispăreţi! Şi vai de voi, dacă din întâmplare ne veţi întina cu asemenea privelişti pruncii curaţi şi dalbele neveste"*181

518. Simbolul este caracterizat de poet drept străin, necuviincios şi fără de lege, potrivnic simţului moral, contrazicându-ne atât sentimentului şi reprezentarea sufletului, cât şi noţiunea de Dumnezeu; el vorbeşte

senzualităţii, e lipsit de ruşine şi capabil să pericliteze în mare măsură morala publică prin stimularea fanteziilor sexuale. Aceste atribute definesc prin urmare o fiinţă care se află în contradicţie în primul rând cu valorile noastre morale, în al doilea rând cu judecata noastră estetică, deoarece ei îi lipsesc valorile superioare ale sufletului, iar absenţa „ideii călăuzitoare” sugerează o iraţionalitate a conţinutului său de idei. Verdictul „potrivnic divinităţii” poate fi tradus şi prin „anticreştin”, căci această istorie nu este localizată nici în Antichitatea îndepărtată, nici în China. Prin urmare, potrivit tuturor atributelor sale, simbolul este un reprezentant al funcţiei valoric inferioare, deci al conţinuturilor psihice nerecunoscute. Imaginea înfăţişează probabil – deşi nicăieri acest lucru nu se spune – nuditatea unei forme omeneşti, o „formă vie”.

519. Această formă exprimă libertatea deplină şi totodată datoria de a fi ceea ce eşti; în consecinţă, ea semnifică cea mai înaltă modalitate de frumuseţe estetică şi morală, dar frumuseţe naturală nu ideală, artificial confecţionată, ea semnifică individual, aşa cum ar putea el să fie. O astfel de imagine, oferită privirii omului aşa cum el este în momentul de faţă, nu va face decât să declanşeze în el ceea ce este aţipit şi ceea ce nu a trăit încă. Dacă întâmplarea ar face ca el să fie pe jumătate civilizat şi pe jumătate încă barbar, atunci priveliştea acelui simbol ar trezi întreaga barbarie din el. Ura omului se concentrează întotdeauna asupra a ceea ce îi conştientizează propriile defecte. Astfel, destinul giuvaerului este pecetluit din însăşi clipa apariţiei sale în lume. Păstorul tăcut care l-a găsit primul este aproape omorât în bătaie de către ţăranii cuprinşi de furie, după care ei aruncă giuvaerul în stradă. Simbolul salvatorului şi-a încheiat astfel cariera scurtă dar tipică. Legătura cu ideea creştină a patimilor este evidentă. Natura salvatoare a giuvaerului se exprimă şi prin faptul că el apare doar o dată la o mie de ani; este un eveniment rar această „înflorire a comorii” ş apariţie a unui mântuitor, a unui Saoshyant, a unui Buddha.

<Nota 180> Loc. cit. p.144 <Nota 180>

<Nota 181> Loc. cit. p. 147 <Nota 181>

520. Sfârşitul carierei giuvaerului este misterios; el cade în mâna unui evreu rătăcitor: „Nu era un ovreu în această lume, şi străin peste măsură îi era portul ”*182 Acest evreu deopotrivă nu poate fi decât Ahasver care îl recunoaşte pe adevăratul Mântuitor şi care aici fură, ca să spun aşa, imaginea salvatorului. Legea lui Ahasver este o legendă creştină târzie, atestată nu mai devreme de secolul al XVII – lea. *183 Ea izvorăşte psihologic dintr-o masa libidinală şi dintr-o parte a personalităţii nevalorificată în atitudinea creştină faţă de viaţă şi lume şi care este de aceea refulată. Pentru această parte refulată a personalităţii, evreii au slujit întotdeauna de simbol , de aici demenţa persecuţiilor lor în Evul Mediu. Ideea de crimă rituală cuprinde în formă accentuate ideea de respingere a Mântuitorului, căci aşchia din ochiul propriu este văzută ca bârnă în acela al aproapelui. Ideea de crimă rituală joacă un rol şi la Spitteler, prin aceea că evreul fură copilul-minune dăruit de cer. Avem a face aici cu proiecţia mitică a percepţiei inconştiente a faptului că acţiunea de mântuire este mereu zădărnicită de prezenţa în inconştient a unui element nemântuit. Acest element nemântuit, nedomesticit, necultivat sau barbar care nu poate fi lăsat liber, ci doar ţinut în lanţ, este proiectat asupra acelora care nu au acceptat creştinismul; în fapt ceva din noi înşine s-a refuzat domesticirii creştine. Există o percepere inconştientă a acestui element răzvrătit, a cărui existenţă am vrea să o negăm; de aici, proiectarea. Neliniştea este o expresie concretă a lipsei de mântuire. Elementul nemântuit atrage pe loc noua lumină, energia noului simbol. Pe această cale se exprimă sub altă formă ceea ce noi am sugerat deja mai sus, vorbind de acţiunea simbolului asupra psihicului în general: simbolul stimulează toate conţinuturile refulate şi nerecunoscute, ca de pildă în cazul ,,păzitorilor pieţei"; tot aşa, în cazul lui Hiphil-Hophal care, potrivit rezistenţei sale inconştiente la propria religie, accentuează şi întăreşte antidivinitatea şi carnalitatea noului simbol. Afectul

respingerii corespunde masei de libido refulate. Crima rituală se înfăptuieşte o data cu transformarea darului ceresc curat în fantasmagoria apăsătoare, născocită de aceste minţi. Apariţia simbolului nu rămâne totuşi fără efect. Neacceptat în forma lui pură, el este absorbit de forţele arhaice şi nediferenţiate, proces la care contribuie estetica şi moralitatea conştientă. În acest punct începe enantiodromia, transformarea valorii de până acum în nonvaloare, a binelui în rău.

<Nota 182> Loc. cit., p. 163. <Nota 182>

<Nota 183> E. Koenig, Ahasver, 1907.<Nota 183>

521. Împărăţia celor buni, al cărei rege este Epimeteu, s-a aflat dintotdeauna în duşmănie cu împărăţia lui Behemoth. Behemoth şi Leviatan*184 sunt în Cartea lui Iov cei doi monştri ai lui Dumnezeu, expresie simbolică a puterii şi a forţei acestuia. Ca simboluri animaliere brute, ele desemnează forţele înrudite psihologic ale naturii umane.*185 De aceea, Jahve spune: ,,Ia priveşte ipopotamul* pe care l-am făcut ca şi pe tine [...]

<Nota 184> Spitteler, loc. cit., p. 179. <Nota 184>

<Nota 185> Cf. Wandlungen und Symbole der Libido, p. 58 (reeditare: Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke, V], şi R. Schaerf, Die Gestalt des Satans im Alten Testament, în: Jung, Symbolik der Geistes, 1984. <Nota 185>

* Este vorba de hippopotamus amphibius în care exegeza l-a identificat pe Behemoth. Versiunile româneşti au optat pentru forma comună a numelui (n.r.).

522. Vezi, puterea lui e în foalele lui şi vârtoşia lui e în muşchii de pe pântece. Coada lui e dârză ca lemnul de cedru, vinele pulpelor lui sunt numai noduri*186 [...] El este fruntea alcătuirilor lui Dumnezeu."*187

523. Să citim cu atenţie: această forţă este ,,fruntea alcătuirilor lui Dumnezeu", adică a lui Jahve, a Dumnezeului evreu care în Noul Testament repudiază aceasta formă. Aici, el nu va mai fi un Dumnezeu al naturii. Ceea ce psihologic înseamnă că latura instinctuală, grosolană, a libidoului acumulat în inconştient este menţinută în atitudinea creştină constant în jos; astfel este refulată o jumătate de Dumnezeu, respectiv este înscrisă în contul vinovăţiei omului şi repartizată, în ultimă instanţă, domeniului diavolului. Când forţa inconştientă începe apoi să se ridice către suprafaţă şi să curgă, când ,,alcătuirile lui Dumnezeu" încep să se manifeste, atunci Dumnezeu apare sub chipul lui Behemoth.*188 S-ar putea tot atât de bine spune că Dumnezeu se înfăţişează sub chipul diavolului. Aceste evaluări morale sunt însă iluzii optice: forţa vieţii se află dincolo de judecata morală. Meister Eckhart ne învaţă: ,,Dacă spun deci ca Dumnezeu e bun: nu este adevărat, eu sunt bun, Dumnezeu nu este bun! Merg chiar mai departe: eu sunt mai bun decât Dumnezeu! Căci doar ceea ce este bun se poate face mai bun şi doar ceea ce este mai bun se poate face cel mai bun. Dumnezeu nu este bun, de aceea el nu se poate face mai bun şi, drept urmare, nici cel mai bun; departe de Dumnezeu se află aceste trei determinări, «bun», «mai bun», «cel mai bun»; el se află deasupra tuturor acestora.” *189

524. Efectul următor al simbolului mântuitor rezultă din unirea perechilor de contrarii: astfel se uneşte împărăţia ideală a lui Epimeteu cu împărăţia lui Behemoth; cu alte cuvinte, conştiinţa morală intră într-o alianţă primejdioasă cu conţinuturile inconştiente şi cu libidoul corespunzător care le este identic. Lui Epimeteu îi sunt încredinţaţi copiii divini, anume acele bunuri supreme ale umanităţii fără de care omul nu este altceva decât animal. Prin unirea cu propriul contrar inconştient apare pericolul pustiirii, al devastării sau al inundării, adică valorile conştiinţei s-ar putea pierde în contact cu valorile energetice ale inconştientului. Dacă acea imagine a frumuseţii şi moralităţii naturale ar fi acceptată şi păstrată şi dacă nu ar sluji, în virtutea inocenţei sale naturaleţi, de stimulent

impurităţii apăsătoare din adâncul culturii noastre ,,morale", atunci copiii divini, în ciuda alianţei cu Behemoth, nu ar fi primejduiţi, ci Epimeteu ar putea deosebi în orice clipă valoarea de nonvaloare. Dar deoarece simbolul este inacceptabil pentru limitarea, pentru diferenţierea raţionalistă şi totodată pentru infirmitatea noastră, orice criteriu de măsurare a valorii şi nonvalorii lipseşte. Daca unirea perechilor de contrarii se produce totuşi, apare pericolul inundării şi al distrugerii, şi anume, în mod caracteristic, prin faptul că tendinţele contrarii, periculoase sunt introduse prin contrabandă, respectiv sub paravanul ,,noţiunilor corecte". Se poate raţionaliza şi estetiza chiar şi ceea ce este rău şi nociv. Astfel, copiii divini sunt, unul după altul, predaţi lui Behemoth, cu alte cuvinte valorile conştiente sunt schimbate pe instinctualitatea şi neghiobia pura. Tendinţele inconştiente, brutale şi barbare de mai înainte înghit valorile conştiente, de aici faptul ca Behemoth şi Leviatan arborează drept simbol al principiului lor o balenă nevăzută, în vreme ce simbolul corespunzător al imperiului epimeteic este pasărea. Balena, ca locuitor al mării, este în genere simbolul inconştientului devorator.*190 Pasărea, ca locuitor al imperiului luminos al văzduhului, este un simbol al gândului conştient sau chiar al idealului (aripi!) şi al Duhului Sfânt.

<Nota 186> Vulgata vorbeşte chiar de faptul că: ,,nervi testiculorum eius perplexi sunt" (vinele testiculelor sunt răsucite). La Spitteler, fiica lui Behemoth este, semnificativ, Astarte. <Nota 186>

<Nota 187> Cartea lui Iov, 40, 15 ş. urm. [Citat după ed. Galaction, n. t.] <Nota 187>

<Nota 188> Flournay, Une Mystique Moderne, ,,Archives de psychologie", vol. XV, 1915. <Nota 188>

<Nota 189> Von der Erneuerung am Geiste, Buettner, loc. cit., vol. I, p. 165. <Nota 189>

<Nota 190> Atestări din belşug, în: Wandlungen and Symbole der Libido (reeditare Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke, V]). <Nota 190>

525. Prăbuşirea definitivă a binelui este împiedicată de intervenţia lui Prometeu. El îl eliberează pe ultimul dintre copiii divini, pe Mesia, din puterea vrăjmaşilor săi. Mesia devine moştenitorul împărăţiei lui Dumnezeu, în timp ce Prometeu şi Epimeteu, personificările contrariilor separate, se retrag uniţi în ,,valea lor de-acasă". Amândoi sunt liberi de exerciţiul puterii, Epimeteu pentru a fi fost constrâns, Prometeu pentru a nu-l fi dorit niciodată. Formulată în termeni psihologici, ideea este că atât introversia, cât şi extraversia încetează să domine ca linie diriguitoare, unilaterală, disocierea psihicului fiind astfel stopată. În locul ei apare o noua funcţie, reprezentată simbolic printr-un copil, numit Mesia, care doarme îndelung. Mesia e mijlocitorul, simbolul unei noi atitudini în care contrariile sunt unite. El este un copil, un băieţel asemenea prototipului antic puer aeternus, care sugerează, prin tinereţea sa, renaşterea şi revenirea a ceea ce fusese pierdut (apokatastasis). Ceea ce adusese Pandora sub forma de imagine pe pământ, ceea ce fusese respins de oameni şi le pricinuise nenorocire se împlineşte în Mesia. Acest ansamblu simbolic corespunde unei experienţe frecvente din practica psihologiei analitice: când un simbol apare în vis şi este respins din motivele expuse pe larg mai sus, el provoacă o contrareacţie ce corespunde invaziei lui Behemoth. Din acest conflict rezultă o simplificare a personalităţii, o reducere la trăsăturile fundamentale individuale, existente de la începutul vieţii, care garantează legătura dintre personalitatea matură şi izvoarele de energie ale copilăriei. După cum arată Spitteler, primejdia mare în cazul acestei treceri constă în posibilitatea ca în locul simbolului să fie raţional preluate instinctele arhaice stimulate prin acest proces şi să fie integrate în formele intuitive tradiţionale.

526. W. Blake, misticul englez, afirma: ,,Există două clase de oameni:fecunzii*191 şi devoratorii*192. Religia

este năzuinţa de a le uni."*193 Cu aceste cuvinte ale lui Blake care sintetizează într-un mod atât de simplu ideile fundamentale ale lui Spitteler şi propriile mele consideraţii, aş vrea să închei acest capitol. Dacă i-am acordat o neobişnuită întindere este, ca şi în cazul interpretării Scrisorilor lui Schiller, pentru a da seama de bogăţia de idei şi de sugestii pe care Spitteler ni le oferă în Prometeu şi Epimeteu. M-am limitat pe cât posibil la esenţial, lăsând deliberat deoparte o serie întreagă de probleme pe care un examen complet al acestei lucrări ar trebui să o ia în considerare.
<Nota 191> The prolific = fecundul, cel ce naşte din sine însuşi. <Nota 191>

<Nota 192> The devouring = cel care devorează, absoarbe în sine. <Nota 192>

<Nota 193> .Religion is an endeavour to reconcile the two!" Poetical Works, 1906, vol. I, p. 269, cf. The Marriage of Heaven and Hell, in The Writings of William Blake, Londra, 1925, p. 190. <Nota 193>

VI
PROBLEMA TIPURILOR ÎN PSIHOPATOLOGIE

527. Am ajuns acum la încercarea întreprinsă de un psihiatru de a scoate în evidenţă două tipuri din varietatea năucitoare a aşa-numitelor *complexe de inferioritate psihopatice.* Această grupă neobişnuit de întinsă reuneşte toate stările psihopatice de graniţă, care nu mai aparţin psihozelor propriu-zise, deci toate nevrozele şi toate stările degenerative, precum complexele psihice de inferioritate: intelectuală, morală, afectivă şi de altă natură. Această încercare i se datoreaza lui Otto Gross, care a publicat un studiu teoretic sub titlul *Die zerebrale Sekundarfunktion* (1902), ale cărui ipoteze fundamental l-au determinat să postuleze existenţa a două tipuri psihologice.*1 Deşi materialul empiric cercetat de el este desprins din domeniul complexelor psihice de inferioritate, nimic nu împiedică

transpunerea concluziilor lucrării la domeniul psihologici normale, căci dezechilibrele psihice îi oferă cercetătorului prilejul deosebit de favorabil de a sesiza cu o limpezime extraordinară anumite fenomene care în interiorul graniţelor normale rămân adesea indistincte. Starea anormală are nu o data efect de luptă. Gross însuşi îşi extinde concluziile, în capitolul final, la alte domenii, aşa cum vom vedea mai jos.

528. Prin ,,funcţie secundară", Gross înţelege un proces celular cerebral care urmează ,,funcţiei primare". Aceasta corespunde activităţii propriu-zise a celulei, respectiv producerii unui proces psihic pozitiv, să spunem, producerii unei reprezentări.

<Nota 1> O prezentare reelaborată, dar în esenţă neschimbată, a tipurilor, oferă Gross în cartea *Oberpsychopathische Minderwertigkeiteii,* 1909, pp. 27 şi urm. </Nota 1>

Activitatea corespunde unui proces energetic, probabil declanşării unei tensiuni chimice, adică unei descompuneri chimice. Acestei descărcări acute, numită de Gross funcţie primară, îi urmează funcţia secundară, adică o restituire, o reconstituire prin nutriţie. Aceasta funcţie va pretinde un timp mai lung sau mai scurt în raport cu intensitatea energiei cheltuite care i-a premers. În tot acest răstimp celula se află într-o stare modificată faţă de perioada anterioară, într-o stare de excitaţie care nu poate rămâne fără efect asupra desfăşurării în continuare a procesului psihic. Astfel, procese *intens marcate, bogate în afecte* semnifică probabil o cheltuială specială de energie şi de aici o perioadă de restituire sau o funcţie secundară prelungite. Gross consideră că efectul funcţiei secundare asupra procesului psihic reprezintă o influenţă specifică, demonstrabilă, exercitată asupra desfăşurării ulterioare a asociaţiei, şi anume în sensul unei limitări a selecţiei asociative la “tema" reprezentată de funcţia primară, la aşa-numita ,,reprezentare principală". Într-adevăr, şi eu am

putut să mă refer, ceva mai târziu, în cuprinsul propriilor mele lucrări experimentale – ca şi mai mulţi dintre elevii mei, în investigaţii asemănătoare – l*a fenomene de perseveraţie*2,* frecvent atestate, după reprezentări intens marcate. Elevul meu Eberschweiler a demonstrat acelaşi fenomen într-o cercetare lingvistică privind asonanţele şi aglutinările.*3

529. Ştim pe baza experienţei patologice cât de des apar perseveraţiile tocmai în cazul leziunilor cerebrale grave, precum apoplexii, tumori, degenerări atrofice sau de alt fel. Ele se datorează tocmai acestei restituiri anevoioase. Ipoteza lui Gross are de aceea o mare doză de verosimilitate. E firesc să ne punem întrebarea dacă nu există indivizi sau chiar tipuri la care perioada de restituire, funcţia secundară, să dureze mai mult decât la alţii şi dacă, pe baza acestui fapt, nu s-ar putea eventual deduce anume particularităţi psihologice.

530. Într-un interval de timp dat, o funcţie secundară scurtă influenţează mult mai puţine asociaţii consecutive decât una lungă.

<Nota 2> Jung, *Diagnostische Untersuchungen (Gesammelte Werke,* II). </Nota 2>

<Nota 3> Eberschweiler, ,,Umersuchungen uber die sprachliche Komponente der Assoziation". *Allgemeine Zeitschrift fur Psychiatric,* 1908. </Nota 3>

În primul caz, funcţia primară poate să apară mult mai frecvent. Particularitatea imaginii psihologice a acestui caz o constituie disponibilitatea ei, rapid şi necontenit reînnoită, pentru acţiune şi reacţiune, deci un fel de tendinţă către distragere, o pornire către superficialitate a legăturilor, o lipsă de relaţii mai adânci, mai strânse, o anume incoerenţă, în loc de legături semnificative. În unitatea de timp se bulucesc numeroase teme noi, dintre care nici una nu este adâncită, astfel încât la acelaşi nivel apar fapte eterogene,

de valoare diferita, dând impresia de ,,nivelare a reprezentărilor" (Wernicke). Această succesiune rapidă de funcţii primare exclude *eo ipso* trăirea valorilor afective a reprezentărilor, de aici faptul că afectivitatea nu poate fi altfel decât superficială. Dar şi că adaptările şi schimbările rapide de atitudine devin posibile. Procesul de gândire propriu-zis, sau altfel spus abstracţia, suferă, fireşte, din pricina scurtimii funcţiei secundare, căci ea pretinde că mai multe reprezentări iniţiale şi efectele lor să aibă o durată mai întinsă, deci pretinde o funcţie secundară mai lungă. Fără de care nu poate avea loc nici o adâncire a abstracţiei unei reprezentări sau a unui grup de reprezentări. Restaurarea rapidă a funcţiei primare determină o *reactivitate* mai mare, oricum nu în sens intensiv ci extensiv, de unde o înţelegere promptă a prezentului imediat, dar numai pe latura sa de suprafaţă şi nu în semnificaţia de adâncime. De aici şi impresia unei lipse de spirit critic sau, după împrejurări, impresia unei lipse de prejudecăţi ori de prevenire şi de înţelegere, uneori chiar de incomprehensibilă indelicateţe, lipsită de tact sau chiar violentă. Alunecarea prea rapidă pe deasupra semnificaţiilor mai adânci lasă şi ea impresia unei anumite orbiri faţă de toate lucrurile care nu se află la suprafaţa imediată. Reactivitatea rapidă apare şi sub forma prezenţei de spirit, a îndrăznelii, a cutezanţei ce îşi au rădăcinile în lipsa de atitudine critica în faţa primejdiei şi în incapacitatea de a o sesiza. Rapiditatea acţiunii creează iluzia gestului hotărât, în fond este vorba mai mult de un impuls orb. Incursiunea într-un domeniu străin apare ca de la sine înţeleasă şi este înlesnită de necunoaşterea valorii afective a reprezentării, a acţiunii şi a eficienţei ei asupra semenului nostru.

531. Prin reînnoirea rapidă a disponibilităţii, prelucrarea percepţiilor şi a experienţelor este tulburată, în aşa fel încât memoria este de regulă considerabil afectată, căci de cele mai multe ori pot fi uşor reproduse doar acele asociaţii care au intrat în foarte multe combinaţii. Conţinuturi relativ izolate dispar în scurt timp, de aceea este infinit mai greu de memorizat un şir de cuvinte fere sens (incoerente) decât

o poezie. Capacitatea de a se înflăcăra rapid, entuziasmul grabnic stins ca şi anumite carenţe de gust sunt caracteristici care apar în virtutea succesiunii prea iuţi de conţinuturi eterogene şi a nerealizării valorilor lor afective mult prea diferite. Gândirea are caracter reprezentativ, deci este mai mult un mod de reprezentare şi succesiune de conţinuturi decât o succesiune de abstracţiuni şi de sinteze.

532. În descrierea acestui tip cu funcţie secundară scurtă am urmărit în esenţă consideraţiile lui Gross, la care am adăugat câteva transcripţii în registru normal. Gross numeşte acest tip ,,inferioritate cu conştiinţă superficială" Dacă estompăm acestuia până la normal trăsăturile îngroşate. obţinem o imagine de ansamblu în care cititorul recunoaşte fără dificultate tipul ,,less emotional" al lui Jordan, deci pe *extravertit.* Prin urmare, lui Gross îi revine meritul, nu mic, de a fi formulat pentru prima oară o ipoteză unitară şi simplă privind originea acestui tip.

533. Tipul opus este numit de Gross: ,,inferioritate cu conştiinţă îngustă". Funcţia secundară a acestui tip este deosebit de intensă şi de prelungită. Prin prelungirea ei, asociaţia consecutivă este influenţată într-o măsură mai mare decât în cazul tipului amintit mai sus. E la îndemâna sa presupunem, şi în acest caz, existenţa unei funcţii primare accentuate, deci o activitate celulară mai bogata şi mai completă decât la extravertit. Urmarea firească ar fi prelungirea şi intensificarea funcţiei secundare. Persistenţa funcţiei secundare provoacă o prelungire a efectului reprezentării iniţiale. Apare astfel ceea ce Gross numeşte ..efect contractiv", respectiv o selecţie special orientată (în sensul reprezentării iniţiale) a asociaţiilor consecutive. De aici, o realizare sau adâncire cuprinzătoare a ,,temei". Reprezentarea are efect persistent, impresia este profundă consecinţă nefavorabilă este limitarea la un domeniu mai restrâns, în paguba varietăţii şi a bogăţiei de gândire. Totuşi sinteză este bine susţinută, elementele de asamblare rămânând îndeajuns de mult timp constelate pentru ca abstracţia lor să devină posibilă. De altfel,

restrângerea la o singură temă provoacă o îmbogăţire a asociaţiilor corespunzătoare şi o corelare interioară solidă, o coeziune a unui complex de reprezentări; totodată însă acest complex se închide în faţa oricărui element străin şi intră pe această cale într-o izolare asociativă, fenomen numit dă Gross (printr-un termen împrumutat de la Wernicke) ,,sejuncţie". Urmare a sejuncţiei complexelor este acumularea de grupuri (sau complexe) de reprezentări necorelate sau lax corelate între ele. În exterior, această stare se manifestă sub forma unei personalităţi dezarmonice sau, cum spune Gross, ,,sejunctive".

534. Complexele izolate coexistă mai întâi unele lângă altele fără a se influenţa între ele; nu se întrepătrund pentru a se compensa şi corecta reciproc. Închise sever şi logic în sine, ele sunt lipsite de influenţă corectivă a unor complexe altfel orientate. Se poate lesne întâmpla ca un complex foarte puternic şi de aceea cu deosebire închis şi neinfluenţabil să se ridice până la ,,ideea superioară valoric", adică până la o dominantă care sfidează orice critică şi se bucură de o deplină autonomie, devenind mărime atotdominatoare sau ,,spleen"*4. În cazuri patologice, ea devine obsesie sau idee paranoică, adică o mărime absolut de neclintit care constrânge întreaga viaţă a individului să i se supună. Întreaga mentalitate este altfel orientată, punctul de vedere se ,,sminteşte".

<Nota 4 > În alt loc *(Uberpsychopathischer Minderwertigkeiten,* p. 41), Gross face, pe bună dreptate, distincţie între ,,ideea valoric superioară" şi aşa-numitul ..complex hipertrofiat valoric". Acesta din urmă este caracteristic nu doar pentru acest tip ci şi pentru celălalt. ,,Complexul conflictului" are, în genere, în virtutea coloraturii sale afective, o valoare considerabilă independent de tipul la care apare. </Nota 4>

O astfel de teorie privitoare la apariţia unei idei paranoice ar putea explica şi faptul că în anume stări incipiente aceasta din urmă ar putea fi corectată prin proceduri

psihoterapeutice corespunzătoare, anume prin corelarea ei cu alte complexe de reprezentări capabile să o lărgească şi deci să o corecteze.*5 Operează evident şi o anume prudenţă, chiar anxietate faţă de asocierea complexelor separate. Lucrurile trebuie să rămână net distincte, punţile dintre complexe sunt pe cât posibil tăiate prin formularea riguroasă şi rigidă a conţinutului complexului. Gross numeşte această tendinţă ,,anxietate de asociaţie"*6. Coeziunea interioară severă a unui astfel de complex îngreunează orice încercare de influenţare din afară. O astfel de încercare are şansa de reuşită doar atunci când izbuteşte să lege fie premisele fie concluzia complexului de un alt complex tot atât de sever şi de logic închegat, precum sunt acestea legate între ele.

535. Acumularea de complexe insuficient legate determină, fireşte, o izolare puternică de influenţele venite din afara şi, aşa cum am spune noi, o stază puternică a libidoului în interior. Dc aceea descoperim cu regularitate în astfel de situaţii o concentrare extraordinară pe procese interioare, în funcţie de felul de a fi al omului: pe senzaţii, în cazul celui oriental pe direcţia acestora, pe procesele spirituale în cazul celui oriental intelectual. Personalitatea apare frânată, absorbită sau distrată, ,,cufundata în gânduri", unilaterală din punct de vedere intelectual sau ipohondră. Oricum, se manifestă o participare redusă la viaţa exterioară şi o înclinare evidentă către mizantropie şi singurătate, compensate adesea de o mare iubire pentru animale sau plante.

536. În schimb, procesele interioare sunt cu atât mai vii, deoarece, din când în când, complexe până atunci deloc sau puţin legate ,,se ciocnesc" brusc, provocând o funcţie primară intensă care declanşează o funcţie secundar lungă; aceasta, la rându-i, amalgamează două complexe. S-ar putea crede că în acest fel toate complexele ajung să se ciocnească între ele şi să producă o unitate şi o coeziune generală a conţinuturilor psihice. Această consecinţă

salutară s-ar produce, firește, doar în cazul în care schimbarea din viaţa exterioară s-ar putea opri.

<Nota 5> Cf. P. Bjerre, «Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia". *Jahr-buck fiir psychoanalytischie Forschungen,* vol. III, pp. 795 şi urm. </Nota 5>

<Nota 6> Gross, *loc. cit.,* p. 40. </Nota 6>

Deoarece însă aşa ceva e cu neputinţă, apar necontenit excitaţii noi care produc funcţii secundare ce intersectează şi tulbură liniile interioare. Corespunzător, acest tip manifestă tendinţa de a ţine la distanţă excitaţiile exterioare, de a evita schimbarea, de a menţine pe cât posibil constant fluxul vieţii, până când izbuteşte să înfăptuiască toate amalgamările interioare. Un bolnav va manifestă desluşit această tendinţă, retrăgându-se cât mai mult din toate şi încercând să ducă o viaţă de pustnic. Doar cazurile uşoare se vor putea vindeca pe această cale. În toate celelalte situaţii grave, singura soluţie este de a se micşora intensitatea funcţiei primare – ceea ce constituie, de altfel, un capitol aparte la care ne-am referit în treacăt, atunci când am discutat *Scrisorile* lui Schiller.

537. Este absolut limpede *că fenomene afective* cu totul particulare caracterizează acest tip. După cum am văzut, el realizează asociaţii ce ţin de reprezentarea iniţială. El asociază masiv, în măsura în care nu e vorba de materiale aparţinând altor complexe, tot ceea ce se leagă de o tema anume. Daca o excitaţie atinge un astfel de material, respectiv un complex, ea declanşează fie o reacţie puternică, o explozie afectivă, fie nu declanşează nimic, atunci când complexul este atât de închis încât nu permite penetrarea. În cazul în care stimulul se realizează, el declanşează toate valorile afective; are loc o reacţie afectivă puternică, cu efect prelungit, care de cele mai multe ori nu este observat din afară, dar care pătrunde cu atât mai adânc în interior. Ecourile efectului umplu individul, impiedicându-1, atâta timp cât se menţin, să primească noi

excitaţii. O acumulare de excitaţii e insuportabilă, motiv pentru care apar reacţii violente de apărare. În cazul unei acumulări puternice de complexe se instalează o atitudine cronică de apărare, care se poate intensifica până la a atinge pragul neîncrederii, iar în situaţii patologice chiar până la delirul de persecuţie.

538. Exploziile bruşte alternând cu stări de mutism şi cu reacţii de apărare pot conferi personalităţii un aspect bizar, care face ca indivizii în cauză să devină o enigmă pentru cei din jur. Receptivitatea lor scăzută, datorată solicitării interioare, le blochează prezenţa de spirit şi vivacitatea. Se creează adesea situaţii penibile în care individul nu ştie cum să se descurce şi care reprezintă pentru el un motiv în plus pentru a se retrage din societate. Explozii ocazionale generează tulburări în relaţiile cu ceilalţi, iar jena şi perplexitatea care le urmează împiedică restabilirea lor. Caracterul greoi al adaptării duce la o serie de experienţe negative care declanşează inevitabil un sentiment de inferioritate, dacă nu chiar de amărăciune care se îndreaptă apoi împotriva autorilor reali sau presupuşi ai nenorocirii. Viaţa afectivă interioară este foarte intensă, iar nenumăratele afecte în ecou desfăşoară o gamă extrem de fin nuanţată de sunete şi de percepţii, deci o senzitivitate emoţională deosebită care se traduce în afară în sfială şi teamă fără de stimulii afectivi sau fără de orice situaţie capabilă să îi producă. Susceptibilitatea se îndreaptă împotriva stărilor emoţionale din jur. Schimbări bruşte de opinie, afirmaţii emoţionale, influenţe de natură sentimentală şi altele de acelaşi fel sunt de la bun început respinse, şi anume din teamă faţă de propriile emoţii care ar putea declanşa o impresie persistentă, imposibil de dominat. În temeiul acestei senzitivităţi apare fără dificultate cu timpul o anume melancolie izvorâtă din sentimentul de a fi exclus din viaţă. În altă parte*7, Gross afirma că tristeţea este o caracteristică esenţială a acestui tip. Tot acolo el subliniază faptul că realizarea valorii afective duce lesne la o supraestimare afectivă, la o ,,luare prea în serios". Accentuarea puternică a proceselor

interioare şi a emoţionalului în acest portret ne permite să-l recunoaştem uşor în el pe introvertit. Descrierea lui Gross este mult mai completă decât aceea pe care Jordan o face tipului « impassioned », care însa în liniile sale principale coincide, s-ar zice, cu tipul descris de Gross.

539. În capitolul al V-lea al lucrării *Die zerebrale Sekundar-funktion,* Gross observă că, în interiorul limitelor normale, cele două tipuri de inferioritate descrise de el prezintă *diferenţe de individualitate fiziologică.* Conştiinţa superficial-lărgită şi conştiinţa îngustat-aprofundată sunt, prin urmare, diferenţe de caracter*8. Tipul conştiinţei lărgite este, după Gross, precumpănitor practic, din pricina adaptării rapide la mediu.

<Nota 7> *Loc. cit., p.* 37. </Nota 7>

<Nota 8> *Die zerebrale Sekundar funktion,* pp. 58 ş. urm. <Nota 8>

Nu domină la el viaţa interioară, deoarece în cazul său nu se ajunge la configurarea unor mari complexe ale reprezentării. ,,Ele acţionează energic propagator în favoarea propriei personalităţi – iar dacă sunt situate mai sus, acţionează şi în favoarea marilor idei transmise."*9 Gross consideră viaţa afectivă a acestui tip, primitivă, iar la cei situaţi pe un plan mai înalt, o consideră ca organizându-se ,,prin preluarea de-a gata a unor idealuri din exterior". Astfel, activitatea, respectiv viaţa afectivă (cum spune Gross), poate deveni eroică. ,,Dar e întotdeauna banală." ,,Eroic" şi ,,banal" par să se acorde. Gross însă se explică imediat: la acest tip nu există o legătură îndeajuns de dezvoltată între complexul erotic al reprezentării şi restul conţinutului conştiinţei, respectiv complexele de natură estetică, etică, filozofică şi religioasă. Freud ar vorbi aici despre refularea elementului erotic. Pentru Gross existenţa acestei legături pregnante este ,,semnul propriu-zis al naturii nobile"*10. Pentru formarea ei, indispensabilă este o funcţie secundară prelungită, căci numai prin

adâncirea şi prelungirea conştiinţei elementelor se poate înfăptui această sinteză. Graţie idealurilor preluate, sexualitatea poate fi, ce-i drept, împinsă în direcţia utilităţii sociale, dar ea ,,nu se ridică niciodată dincolo de graniţele trivialităţii". Această apreciere întrucâtva dură se referă la o împrejurare uşor explicabilă prin esenţa caracterului extravertit: aceasta se orientează exclusiv după date exterioare, în aşa fel încât accentul principal al activităţii sale psihice cade pe interesul pentru exterior. De aceea lui nu îi rămâne nimic sau prea puţin pentru ordonarea proceselor lăuntrice. Acestea trebuie de la bun început să să supună determinărilor exterioare. În aceste condiţii, nici legătura dintre funcţiile superior dezvoltate şi cele inferior dezvoltate nu se mai poate stabili, căci ea pretinde într-o măsura considerabilă timp şi osteneală, efort îndelungat şi dificil de autoeducaţie, care fără introvertire nici nu este posibil. Extravertitului îi lipsesc în acest scop timpul şi plăcerea; iar în plus este împiedicat de neîncrederea evidentă cu care el îşi priveşte lumea interioară, aceeaşi pe care introvertitul o manifestă faţă de lumea exterioara.

<Nota 9> Cf. aceeaşi constatare la Jordan. </Nota 9>

<Nota 10> Gross, *loc. cit.,* p. 61. </Nota 10>

540. Nu trebuie să credem că introvertitul ar fi capabil, graţie însuşirii sale sintetice mai mari şi a facultăţii sale mai bune de a realiza valori afective, să întreprindă în mod firesc sinteza individualităţii sale, adică să stabilească mai întâi o legătura armonioasă între funcţiile superioare şi cele inferioare. Prefer aceasta formulate aceleia a lui Gross, dupa care ar fi vorba aici doar de sexualitate, căci, după părerea mea, nu e vorba numai de sexualitate, ci şi de alte instincte. Sexualitatea este într-adevăr o formă de exprimare foarte frecventă pentru instincte nedomolite, primitive, dar şi tendinţa către putere în multiplele-i aspecte este tot un astfel de instinct. Gross a ales pentru introvertit expresia ,,personalitatea sejunctivă" (v. *supra),* prin care el subliniază dificultatea particulară a acestui tip de a lega

complexe. Capacitatea sintetica a introvertitului slujeşte mai întâi doar formării de complexe cât mai distincte unele de celelalte. Astfel de complexe împiedică însă tocmai dezvoltarea unei unităţi superioare. Astfel încât şi la introvertit, complexul sexualităţii, al tendinţei către putere sau al dorinţei de plăcere rămâne izolat şi cât mai mult separat de celelalte complexe. Îmi amintesc, dc pildă, de un nevrotic introvertit, foarte intelectualizat, care frecventa alternativ sferele înalte ale idealismului transcendental şi bordelurile periferice cele mai rău famate, fără ca în conştiinţa lui să ia naştere vreun conflict moral sau estetic. Cele două sfere, considerate complet diferite, erau perfect separate între ele. Rezultatul a fost, fireşte, o gravă nevroză obsesiva.

541. Trebuie să ne amintim de această critică, atunci când urmărim explicaţiile lui Gross despre ,,tipul cu conştiinţa aprofundată". Conştiinţa aprofundată este, cum spune Gross, ,,temelia individualităţilor interiorizate". Ca urmare a efectului contractiv puternic, excitaţiile exterioare sunt întotdeauna văzute din punctul de vedere al unei idei. În locul instinctului către viaţa practică în aşa-numita realitate, apare ,,impulsul către interiorizare". ,,Lucrurile nu sunt concepute ca fenomene individuale, ci ca noţiuni parţiale ale marilor complexe ale reprezentării." Aceasta idee a lui Gross se acordă perfect cu reflecţiile pc care le-am formulat mai sus, când am prezentat punctul de vedere nominalist şi realist, precum şi fazele premergătoare ale acestora în şcoala platonică, megarică şi cinică. Urmărind concepţiile lui Gross se vede clar în ce constă deosebirea de punct de vedere: omul cu funcţie secundară scurtă are pe unitatea de timp numeroase funcţii primare lax legate între ele, *universalia* sunt doar *nomina,* lipsite de realitate. în schimb, pentru omul cu funcţie secundară lungă, pe primul plan se află întotdeauna stările lăuntrice, abstracţiile, ideile sau *universalia;* acestea sunt pentru el adevărata realitate la care *trebuie* să raporteze toate fenomenele individuale. El este de aceea, în mod firesc, realist (în sensul scolasticii). Deoarece introvertitul privilegiază întotdeauna reflecţia pe

seama lumii exterioare în pagubă perceperii acesteia, el este înclinat spre relativism.*11 El resimte armonia mediului înconjurător ca fiind cu deosebire plăcută*12; ea corespunde impulsului său interior către armonizarea propriilor complexe izolate. El evită orice ,,comportare necontrolată" din teama de iritări supărătoare. (Cu excepţia exploziilor afective!) În societate nu este prevenitor, absorbit fiind de procesele sale interioare. Predominarea puternică a propriilor idei îl împiedică să preia idei şi idealuri străine. Prelucrarea lăuntrică intensă a complexelor reprezentării conferă acestora caracter eminamente individual. ,,Viaţa afectivă este adesea socialmente inutilizabilă, dar este întotdeauna individuală."*13

542. Trebuie să supunem unei critici minuţioase această afirmaţie a autorului, căci ea conţine o problemă care, după experienţa mea, a dat necontenit ocazia la cele mai mari neînţelegeri legate de tipuri. Intelectualul introvertit pe care Gross îl are aici evident în vedere nu arată în afară, pe cât posibil, nici un fel de sentimente, ci opinii logic corecte şi un comportament corect, nu pentru că ar avea o aversiune înnăscută faţă de afişarea sentimentelor şi pentru că s-ar teme să provoace prin incorectitudine excitaţii supărătoare, respectiv afectele semenilor săi.

<Nota 11> Gross, *Die zerebrale Sekundarfunktion,* p. 63. </Nota 11>

<Nota 12>*Loc. cit., p.* 64. </Nota 12>

<Nota 13>*Loc. cit.,* p. 65. </Nota 13>

El se teme de afecte neplăcute pentru că atribuie altora senzitivitatea sa şi pentru că este întotdeauna tulburat de rapiditatea şi nestatornicia extravertitului. El îşi refulează sentimentul, care ocazional se poate intensifica până la pasiune şi pe care din acest motiv îl percepe desluşit. Emoţiile care îl chinuie îi sunt prea bine cunoscute. El le compară cu sentimentele pe care i le arată ceilalţi, fireşte,

în special tipurile sentimentului extravertit şi îşi închipuie că ,,sentimentele" sale sunt altfel decât ale celorlalţi oameni. El ajunge să creadă că ,,sentimentele" sale (mai exact, emoţiile sale) ar fi unice, adică individuale. Este natural ca ele să fie diferite de sentimentele tipului simţirii extravertite, căci acestea sunt un instrument diferenţiat de adaptare şi de aceea lipsite de ,,pasiunea autentică" ce caracterizează sentimentele interioare ale tipului de gândire introvertit. Pasiunea ca un *ce* pulsional are în sine prea puţin caracter individual, că poate fi comună tuturor oamenilor. Doar ceea ce e diferenţiat poate fi individual. Iată de ce, în marile afecte, se şterge imediat diferenţa dintre tipuri în favoarea unui ,,preaomenesc" general. În realitate, tipul simţirii extravertite revendică, după părerea mea, în primul rând, individualitatea sentimentului, căci sentimentele sale sunt diferenţiate; el cade însă pradă aceleiaşi iluzii şi în ce priveşte propria gândire. El are idei care îl chinuie. Le compară cu acelea pe care le exprimă mediul său înconjurător, în primul rând, tipurile gândirii introvertite. El descoperă că ideile sale corespund prea puţin ideilor celorlalţi şi le consideră pe ale sale individuale, iar pe sine se socoteşte probabil un gânditor original sau îşi refulează ideile pe motiv că nimeni nu gândeşte că el. În realitate însă sunt idei pc care le are toată lumea, dar care rareori sunt exprimate cu glas tare. După părerea mea, observaţia de mai sus a lui Gross izvoraşte dintr-o iluzie subiectivă care este totodată o regulă generală.

543. ,,Forţa contractivă accentuată permite [...] cufundarea în lucruri lipsite de orice interes vital imediat."*14 Cu aceasta, Gross atinge o trăsătură esenţială a mentalităţii introvertite: introvertitul manifestă înclinaţia de a dezvolta ideea în sine, independent de realitatea exterioară. Ceea ce e un avantaj şi o primejdie totodată.

<Nota 14> *loc. ci, p. 65t* </Nota 14>

E un mare avantaj acela de a putea să dezvolţi abstract o idee, dincolo de orice senzorialitate.

Primejdia însă stă în faptul că succesiunea de idei se îndepărtează astfel de orice aplicaţie practică, diminuându-si proporţional valoarea vitală. Introvertitul este întotdeauna cumva ameninţat de eventualitatea de a se abate prea mult de la viaţă şi de a privi prea mult lucrurile sub aspectul lor simbolic. şi aceasta trăsătura este subliniată de Gross. Nici extravertitul nu stă mai bine, doar că pentru el lucrurile sunt diferite. El are capacitatea de a-şi scurta într-atât funcţia secundară, încât să trăiască doar funcţii primare pozitive, adică să nu se lege de nimic, ci să zboare deasupra realităţii ca într-un fel de beţie, fără să mai vadă şi să mai înţeleagă lucrurile, ci doar să le utilizeze ca stimulenţi. Această însuşire este un mare avantaj, căci te ajută să ieşi din situaţii dificile (,,Eşti pierdut, de crezi în primejdie" – Nietzsche); este un mare dezavantaj însă, deoarece se încheie cu o catastrofă care duce adesea la un haos aproape inextricabil.

544. Gross consideră că tipul extravertit produce geniile ,,civilizatoare", iar cel introvertit pe aşa-numitele genii ,,culturale". Primele se raportează la ,,realizarea practică", ultimele la ,,conceperea abstractivă". La sfârşit, Gross îşi exprimă convingerea că epoca noastră are nevoie mai cu seama de conştiinţa îngustat-aprofundată în opoziţie cu vremurile trecute care au posedat o conştiinţă mai largă şi mai superficială. ,,Ne bucuram de ceea ce e ideal, profund, simbolic. Prin simplitate către armonie – iată arta culturii înalte."*15

545. Era evident, în 1902, când Gross scria aceste cuvinte. Dar astăzi? Dacă e îngăduit în genere a exprima o părere în această privinţă, atunci ar trebui să spunem: probabil că

avem nevoie de amândouă, de civilizaţie *şi* de cultură, scurtarea funcţiei secundare la unii, lungirea ei la alţii. Căci una nu merge fără cealaltă şi – trebuie să recunoaştem că, din păcate – amândouă lipsesc omenirii de astăzi. Unuia îi lipseşte ceea ce altul posedă din belşug – iată o formulare prudentă pe care o adoptăm. Căci pălăvrăgeala continuă despre progres a devenit suspectă şi nu mai poate fi credibila.

<Nota 15> *Loc. cit.,* pp. 68 ş . urm. </Nota 15>

546. Aş vrea să observ în încheiere că opiniile lui Gross se acoperă în largă măsura cu ale mele. Chiar şi terminologia mea – extraversie şi introversie – se justifică în raport cu ideile lui Gross. Mai rămâne să examinăm critic ipoteza fundamentală a lui Gross referitoare la noţiunea de funcţie secundară.

547. Ipotezele fiziologice sau ,,organice" privind procesele psihologice sunt întotdeauna suspecte. În vremea în care cercetarea creierului repurtase marile ei succese, fabricarea de ipoteze fiziologice pentru procese psihologice devenise – se ştie – un fel de manie; printre acestea, ipoteza după care prelungirile celulare se contractă în somn – nici nu era din cele mai absurde – a fost luată în serios şi supusă discuţiei ,,ştiinţifice". S-a vorbit pe bună dreptate de o adevărată ,,mitologie cerebrală". Nu consider însă nici într-un caz ipoteza lui Gross drept ,,mit cerebral", pentru aşa ceva ea define o valoare operaţională mult prea mare. Ea este o excelentă ipoteză de lucru, ceea ce s-a recunoscut repetat din diverse direcţii. Ideea funcţiei secundare este pe cât de simplă, pe atât de genială. Acest concept simplu permite să se ducă la o formulă satisfăcătoare un număr foarte mare de fenomene sufleteşti complexe, respectiv fenomene a căror natură diferită ar fi făcut imposibilă simpla lor reducere şi clasificare pe baza altor ipoteze.

548. În cazul unei ipoteze atât de fericite eşti tentat să îi supraevaluezi întinderea şi aplicabilitatea. Ceea ce se

întâmplă şi aici, deşi întinderea ei este din păcate limitată. Facem abstracţie de faptul că ipoteza nu e decât un postulat, căci nimeni nu a văzut vreodată funcţia secundară a celulei cerebrale şi nimeni nu ar putea să dovedească dacă şi de ce funcţia secundară are, în principiu, din punct de vedere calitativ, acelaşi efect asupra asociaţiilor consecutive ca şi funcţia primară, care, potrivit definiţiei ei, este cu totul deosebită de funcţia secundară. După părerea mea, exista o altă împrejurare care atârnă greu în balanţă: habitusul atitudinii psihologice se poate schimba la unul şi acelaşi individ într-un interval scurt de timp. Dacă funcţia secundară are caracter fiziologic sau organic, trebuie să i se recunoască o durată mai mult sau mai puţin stabilă. Nu este de aşteptat ca durata funcţiei secundare să se schimbe deodată, căci niciodată un caracter fiziologic sau organic nu se transformă brusc, cu excepţia cazurilor patologice. După cum am subliniat în repetate rânduri, introversia şi extraversia nu sunt *caractere,* ci *mecanisme* care pot fi după plac introduse şi scoase din circuit. De predominanţa lor obişnuită depind caracterele corespunzătoare. Predilecţia se sprijină, fireşte, pe o anume dispoziţie înnăscută, dar aceasta nu este întotdeauna absolut hotărâtoare. Am observat adesea că influenţele mediului sunt aproape tot atât de importante. Am cunoscut chiar cazul cuiva care, având un comportament clar extravertit, dar trăind în preajma unui introvertit, şi-a schimbat atitudinea devenind introvertit în clipa în care a intrat într-o relaţie apropiată cu o personalitate net extravertită. Am constatat adesea că anumite influenţe personale transformă total şi rapid durata funcţiei secundare, chiar şi atunci când e vorba de tipuri ferm conturate, şi că starea iniţială se restabileşte de îndată ce influenţa străina încetează să se mai exercite.

549. Mi se pare că, potrivit acestor observaţii, ar trebui să se acorde mai mult interes naturii funcţiei primare. Gross însuşi subliniază prelungirea speciala, după reprezentări intens afective, a funcţiei secundare*16 şi o situează pe aceasta într-un raport de dependenţă faţă de funcţia

primară. În fapt, nu există nici un motiv plauzibil pentru care tipologia ar trebui să fie întemeiată pe durata funcţiei secundare, ea ar putea să fie tot atât de bine întemeiată pe *intensitatea funcţiei primare,* căci durata funcţiei secundare este evident dependentă de intensitatea cheltuirii energiei, de performanţa celulei. S-ar putea obiecta că durata funcţiei secundare depinde de viteza restituirii şi că există indivizi la care nutriţia cerebrală se produce prompt în raport cu alţii, dezavantajaţi din acest punct de vedere. În acest caz, creierul extravertitului ar trebui să posede o capacitate de restituire superioară aceleia a introvertitului.

<Nota 16> *Loc. cit.,* p. 12. Cf. şi Gross, *Uber psychopathische Minderwertigkeiten,* 30 si 37. </Nota 16>

Pentru atare presupunere, foarte improbabilă, lipseşte însă orice dovadă. Ceea ce ştim în privinţa cauzelor reale ale funcţiei secundare prelungite se limitează la faptul că, abstracţie făcând de stările patologice, prelungirea ei este determinată de intensitatea specială a funcţiei primare. Deci problema propriu-zisa rezidă în funcţia primara şi se condensează în întrebarea de unde vine faptul că, de regulă, la unul funcţia primară este intensă, în vreme ce la altul este slabă? Dacă reducem prin urmare problema la funcţia primară, este necesar să explicăm de unde vine diferenţa de intensitate şi rapiditatea reală a transformării intensităţii acestei funcţii. Consider că este vorba aici de un fenomen energetic dependent de *atitudinea* generală. Intensitatea funcţiei primare pare a depinde în primul rând de gradul de tensiune a disponibilităţii. Dacă există un grad înalt de tensiune psihică, atunci şi funcţia primară este deosebit de intensă şi are consecinţe corespunzătoare. Dacă tensiunea scade o dată cu creşterea oboselii, atunci apar distragerea, superficialitatea asocierii, în fine fuga ideilor, deci o stare caracterizată de o funcţie primară slabă şi de o funcţie secundară scurtă.

550. Tensiunea psihică generală depinde, la rându-i (abstracţie făcând de raţiuni fiziologice, precum starea de

odihnă etc.). de factor! extrem dă complecşi, precum dispoziţie, atenţie, aşteptare etc., adică judecăţi de valoare care, la rândul lor, sunt rezultatele tuturor proceselor psihice premergătoare. Înţeleg evident prin aceasta nu doar judecăţi logice, ci şi judecăţi ale sentimentului. În limbajul nostru tehnic, numim tensiune generală, *din punct de vedere energetic, libido, iar din punctul de vedere al psihologiei conştiinţei, valoare.* Procesul intensiv este ,,investit libidinal", sau este o manifestare a libidoului, cu alte cuvinte, este un curent de energie de înaltă tensiune. El este şi o valoare psihologică, de unde faptul că înlănţuirile asociative rezultate din el sunt considerate valoroase, în opoziţie cu acelea care apar ca urmare a unui efect contractiv mai neînsemnat şi pe care le socotim fără de valoare sau superficiale.

551. Atitudinea *tensionată* este absolut caracteristică introvertitului, în timp ce atitudinea *relaxată îl* tradează*17, cu unele excepţii, pe extravertit. Excepţiile sunt însă numeroase chiar şi la acelaşi individ. Dacă i se oferă unui introvertit mediul armonios care îi convine, el se va relaxa până la extraversia totală, aşa încât ai putea crede că te afli în faţa unui extravertit. Dacă însă extrovertitul este plasat într-o încăpere întunecată şi liniştită unde toate complexele refulate încep să-l roadă, el va intra într-o stare de tensiune în care va înregistra până la extrem chiar şi cel mai slab stimul. Tot astfel pot să acţioneze şi situaţiile schimbătoare ale vieţii şi să transforme pe loc tipul, fără a modifica însă durabil atitudinea predilectă, ceea ce înseamnă că, în ciuda unei extraversii ocazionale, introvertitul rămâne, ca şi extravertitul, ceea ce a fost mai înainte.

552. În concluzie: funcţia primară îmi pare a fi mai importantă decât funcţia secundară. Intensitatea funcţiei primare reprezintă factorul hotărâtor. Ea depinde de tensiunea psihică generală, adică de cantitatea acumulată de libido disponibil. Această acumulare depinde de o stare de fapt complexă, rezultând din toate stările psihice premergătoare. Ea poate fi desemnata prin dispoziţie,

atenţie, tonus afectiv, aşteptare etc. Introversia este caracterizată de o tensiune generală, de o funcţie primară intensivă şi de o funcţie secundară corespunzător de lungă. Extraversia este caracterizata de o relaxare generală, de o funcţie primară slabă şi de o funcţie secundară corespunzător de scurtă.

<Nota 17> Această tensiune, respectiv relaxare, poate **fi** ocazional identificată şi în tonusul musculaturii. De regulă, ea se exprimă prin muşchii feţei. </Nota 17>

VII
PROBLEMA ATITUDINILOR TIPICE în ESTETICA

553. E de la sine înţeles ca toate domeniile spiritului uman care se ocupă direct sau indirect de psihologie îşi aduc contribuţia la chestiunea care ne preocupă aici. După ce am ascultat glasul filozofului, al poetului, al medicului, al cunoscătorului de oameni, să dăm acum cuvântul esteticianului. În esenţa ei, estetica este psihologie aplicată şi ea se ocupă nu doar de substanţa estetică a lucrurilor, ci şi – poate într-o măsura chiar mai mare – de problema psihologică a atitudinii estetice. Un fenomen fundamental precum opoziţia dintre introversie şi extraversie nu putea să scape multă vreme atenţiei esteticianului, căci modul în care arta şi frumosul sint resimţite şi contemplate este atât de diferit de la un individ la altul, încât acest contrast nu putea să nu trezească interes. Exceptând numeroase particularităţi individuale mai mult sau mai puţin unice ale atitudinii, există două forme fundamentale opusă, numite de Worringer *empatie (Ein-fulilung)* şi *abstracţie (Abstraktion)*1.* Definiţia pe care el o dă empatiei să sprijină, în principal, pe teoria lui Lipps. La Lipps, empatia este ,,obiectivarea de sine într-un obiect distinct de eu, indiferent dacă ceea ce s-a obiectivat merită sau nu numele de sentiment." ,,Percepând un obiect, simt ca şi cum ar veni din el sau ar zăcea în el, ca fiind de perceput, un impuls către un mod determinat de comportament interior. Acesta pare dat de el, comunicat mie de el."*2 Jodl oferă

următoarea explicaţie: ,,Aparenţa sensibilă creată de artist nu este doar prilejul de a ne reaminti, pe baza legilor asociaţiei, de trăiri înrudite; ci prin faptul că ea se subordonează legilor generale ale externalizarii*3 şi ne apare ca un *ce* situat în afara noastră, ne proiectăm în ea procesele lăuntrice pe care ea le reproduce în noi şi îi conferim astfel însufleţire estetică – termen care ar fi de preferat aceluia de «empatie», pentru că în cazul acestei introiecţii a propriilor stări interioare în imagine este vorba nu doar de sentimente, ci de procese lăuntrice de orice fel."*4

<Nota 1> Wilhelm Worringer, *Abstraktion und Einjulilung,* 1911. </Nota 1>

<Nota 2> Lipps, *Leitfaden der Psychologie,* ed. a II-a, 1906, pp. 193 şi urm. </Nota 2>.

<Nota 3> Prin externalizare, Jodl înţelege localizarea percepţiei senzoriale în spaţiu. Auzim sunetele nu în ureche şi vedem culorile nu în ochi, ci în obiectul localizat în spaţiu. Jodl, *Lehrbuch der Psychologie,* ed. a III-a, 1908, vol. II, p. 247. </Nota 3>

<Nota 4> *Loc. cit* , I, p. 436. </Nota 4>

554. Wundt situează empatia printre *procesele elementare de asimilaţie.*5* Empatia este deci un fel de proces de percepţie, caracterizat de transferul afectiv al unui conţinut psihic esenţial în obiect; acesta este astfel asimilat subiectului şi este atât de legat de el, încât subiectul se simte, ca să spun aşa, în obiect. Aceasta este posibil atunci când conţinutul proiectat este legat într-o măsură mai mare de subiect decât de obiect. Cu toate acestea, subiectul nu se simte ca proiectat în obiect, ci obiectul introiectat îi apare ca însufleţit şi vorbind din sine însuşi. Proiecţia – se cuvine precizat – este în sine şi de regulă un eveniment inconştient care nu se află sub control conştient. În schimb, este posibilă imitarea conştientă a proiecţiei printr-o propoziţie

condiţională, ca de pildă: ,,Daca *ar* fi tatăl meu", împrejurare care face posibilă situaţia empatetică. De regulă, proiecţia transferă conţinuturi inconştiente în obiect, motiv pentru care empatia este denumită în psihologia analitică şi *transfer* (Freud). *Empatia este deci o extraversie.* Worringer defineşte trăirea estetică în cursul empatiei după cum urmează: ,,Plăcerea estetică este plăcere de sine obiectivată."*6 Corespunzător, este *frumoasă* doar acea formă în care poţi să te transpui.
< Nota 5> Wundt, *Gruitdziige der physiologischen Psycliologie, e*d. a V-a, 1903, vol. III, p. 191. </Nota 5>

<Nota 6> Worringer, *loc. cit.,* p. 4. </Nota 6>

Lipps spune: ,,Doar în măsura în care există empatie, formele sunt frumoase. Frumuseţea lor este trăirea mea ideală, liberă în ele."*7 Forma în care nu te poţi transpune este *urâtă. În* felul acesta sunt fixate şi limitele teoriei empatiei, căci există opere de artă care, după cum subliniază Worringer, nu corespund creaţiei artistice a atitudinii empatetice.

555. Este anume vorba de formele de artă orientale şi exotice. O lungă tradiţie a făcut că la noi, occidentalii, ,,frumosul şi adevărul natural" să fie criteriul frumosului artistic; el este şi acela al artei greco-romane şi al artei occidentale în general (exceptând unele stiluri din Evul Mediu). Atitudinea noastră generală faţă de artă a fost dintotdeauna empatetică şi putem socoti frumos doar acel lucru asupra căruia ne putem exersa empatia. Dacă forma artistică a obiectului este contrara vieţii, este adică anorganică sau abstractă, nu putem să ne transpunem viaţa în ea. (,,Ceea ce percep empatetic este viaţa în mod cu totul general" – Lipps.) Ne putem transpune doar în forme organice, adevărate potrivit cu natura şi dotate cu voinţa vitală. şi totuşi există o altă formă de artă, principial alta, un stil opus vieţii, care neaga voinţa vitală, se deosebeşte de viaţă şi revendică cu toate acestea frumuseţe. Acolo unde creaţia de artă produce forme contrare vieţii, anorganice,

abstracte, nu mai poate fi vorba de o voinţă artistică izvorâtă dintr-o nevoic de empatie, ci mai degrabă de o nevoie nemijlocit opusă empatiei, deci de o tendinţă de oprimare a vieţii. ,,Polul opus al nevoii de empatie nu pare a fi *impulsul către abstracţiune.”*8*
556. În legătură cu psihologia impulsului către abstracţiune Worringer spune: ,,Care sunt premisele psihice ale impulsului către abstracţiune? Avem a le căuta în sentimentul cosmic al acelor popoare, în atitudinea lor psihică faţă dc univers. în vreme ce impulsul către empatie are drept condiţie fericită o relaţie panteista de intimitate dintre om şi fenomenele lumii înconjurătoare, impulsul către abstracţiune este urmarea unei mari nelinişti a omului datorată fenomenelor lumii exterioare şi corespunde din punct de vedere religios unei nuanţe intens transcendentale a tuturor reprezentărilor

<Nota 7 > Lipps, *Asthetik,* p. 247. </Nota 7>

<Nota 8> Worringer, *loc. cit.,* p. 16. </Nota 8>

Considerăm această stare drept o uriaşă agorafobie spirituală. Când Tibul spune: ,,primum în mundo fecit deus timorem"*9, putem să ne gândim că acelaşi sentiment de spaimă stă la baza creaţiei artistice.*10

557. Într-adevăr, empatia presupune o disponibilitate, o încredere a subiectului faţă de obiect. Empatia este o mişcare disponibilă ce vine în întâmpinare, o mişcare ce transferă conţinutul subiectiv în obiect şi provoacă astfel o asimilare subiectivă, cauză a unei bune înţelegeri, reale sau simulate, între subiect şi obiect. Un obiect pasiv poate să fie într-adevăr asimilat subiectiv fără ca să fie cu nimic modificate calităţile sale veritabile. Prin transfer, ele sunt doar voalate, eventual chiar violentate. Empatia poate crea asemănări şi comunităţi aparente care nu există în sine. Se poate înţelege de aceea lesne că trebuie să existe şi un alt gen de raport estetic cu obiectul, anume o atitudine care nu vine în întâmpinarea acestuia, ci mai degrabă tinde să se

îndepărteze de el şi să se pună la adăpost de influenţă lui, declanşând în subiect o activitate psihică destinată să o paralizeze. Empatia presupune că obiectul este cumva vid şi că ea îl poate umple cu propria-i viaţă. Abstracţiunea, în schimb, presupune că obiectul este cumva viu şi activ şi încarcă de aceea să se sustragă influenţei sale. Atitudinea abstractizanta este deci centripetală, adică producătoare de introvertire. Noţiunea de abstracţiune a lui Worringer corespunde astfel atitudinii introvertite. E semnificativ faptul că el desemnează prin spaimă sau timiditate influenţa exercitată de obiect. Cel care abstractizează s-ar comporta prin urmare faţă de obiect ca şi cum acesta ar poseda însuşirea de a crea spaimă, respectiv ar avea un efect păgubitor sau primejdios de care ar trebui să se apere. Aceasta însuşire aparent apriorică a obiectului este şi ea, fără îndoială, o proiecţie, respectiv un transfer, dar unul de natură negativă. Trebuie să presupunem deci că actului de abstracţie îi premerge un act inconştient de proiecţie, în care conţinuturi negativ accentuate sunt transferate asupra obiectului.

<Nota 9 >Primul lucru creat de Dumnezeu a fost frica. </Nota 9>

<Nota 10> Worringer, *loc. cit.,* pp. 16 şi urm. </Nota 10>

558. Cum empatia, asemenea abstracţiei, este un act conştient, iar acestuia îi premerge o proiecţie inconştientă, ne putem întreba dacă un act inconştient nu premerge empatiei. Deoarece esenţa empatiei este proiecţia de conţinuturi subiective, actul inconştient care îi premerge trebuie să fie contrariul ei, anume o blocare a eficienţei obiectului. Obiectul este cumva golit, lipsit de activitate proprie şi transformat într-un recipient apt să primească astfel conţinuturile subiective ale individului care practică empatia. Acesta încearcă să-şi proiecteze viaţa în obiect şi să o experimenteze în el, este de aceea necesar ca autonomia obiectului ca şi diferenţa lui faţă de subiect să nu fie prea mari. Prin actul inconştient care premerge

empatiei, puterea obiectului este depotenţializată sau supracompensată, prin aceea că subiectul se supraordonează inconştient şi rapid obiectului. Supraordonarea poate avea loc doar inconştient printr-o întărire a semnificaţiei subiectului. Ceea ce poate fi efectul unei fantezii inconştiente care fie devalorizează şi slăbeşte imediat obiectul, fie înalţă subiectul şi îl supraordonează obiectului.

559. Abia astfel apare acea declivitate de care are nevoie empatia pentru a transfera conţinuturile subiective asupra obiectului. Cel care abstractizează se afla într-o lume teribil de însufleţită care încearcă să-l strivească cu atotputernicia ei; de aceea el se retrage în sine spre a descoperi formula salvatoare, potrivită a-i spori valoarea subiectivă astfel încât el să poată cel puţin face faţă influenţei obiectului. În schimb, cel care întreţine un raport empatetic cu obiectul trăieşte într-o lume care are nevoie de sentimentul său subiectiv pentru a avea viaţă şi suflet. Plin de încredere, el împrumută lumii însufleţire, în vreme ce individul care abstractizează se retrage neîncrezător din faţa demonilor obiectelor şi îşi înalţă din construcţii abstracte o lume opusa, protectoare.

560. Amintindu-ne de ceea ce am spus în capitolul precedent, vom recunoaşte fără dificultate în empatie mecanismul extraversiei, şi în abstracţiune pe acela al introversiei. ,,Starea de nelinişte interioară a omului provocată de fenomenele lumii exterioare" nu e nimic altceva decât teama de excitaţii a introvertitului, care din pricina sensibilităţii şi a realizării sale mai profunde are o spaimă efectivă în faţa schimbării prea rapide şi prea puternice a excitaţiilor. Abstracţiunile sale au drept scop exclusiv să capteze, în limitele legităţii, iregularitatea şi schimbarea, graţie unei noţiuni generale. E de la sine înţeles că această procedură, în esenţă magică, este din plin dezvoltată de primitivi, ale căror semne geometrice posedă o valoare mai degrabă magică decât estetică.

561. Worringer spune pe bună dreptate: ,,Chinuite de ansamblul confuz şi de jocul schimbător al fenomenelor vieţii exterioare, astfel de popoare erau stăpânite de o imensă nevoie de linişte. Fericirea pe care o căutau în arta nu rezidă în faptul de a se cufunda în lucrurile lumii exterioare, de a se delecta cu sine însuşi în ele, ci în faptul de a scoate fiecare lucru aparţinând lumii exterioare din condiţia sa arbitrară şi aparent întâmplătoare, de a-l înveşnici prin apropierea de forme abstracte şi de a descoperi astfel un punct neclintit în fuga fenomenelor.*11

562. ,,Aceste forme abstracte, legice sunt deci singurele şi cele mai înalte în care omul se poate odihni faţă cu imensa confuzie pe care o oferă imaginea lumii."*12

563. După cum spune Worringer, tocmai formele de artă şi religiile orientale sunt acelea care atestă o atitudine abstractivă faţă de lume. Orientalului lumea trebuie să-i apară în genere altfel decât occidentalului care îşi însufleţeşte obiectul prin empatie. Pentru oriental, obiectul este *a priori* viu şi dominator, motiv pentru care el se retrage din faţa lui şi îşi abstrage impresiile. O imagine perfectă a atitudinii orientale ne este oferită de Buddha în *Predica focului, în* care se spune: „Totul e în flăcări. Ochiul şi toate simţurile sunt în flăcări, aprinse de focul iubirii, de focul urii, de focul seducţiei, naşterea, bătrâneţea şi moartea, durerea şi jalea, supărarea, suferinţa şi deznădejdea îl aprind. Lumea întreagă e în flăcări; lumea întreagă e învăluita de fum, lumea întreagă e mistuită de foe; lumea întreagă se cutremură."

564. Aceasta privelişte înspăimântătoare şi plină de suferinţă a lumii determină atitudinea abstractizantă a

budistului; printr-o impresie asemănătoare a ajuns şi Buddha, potrivit legendei, să-şi împlinească destinul.

<Nota 11> *Loc. cit.* p. 18. </Nota 11>

<Nota 12> *Loc. cit.* p. 21. </Nota 12>

Vivifierea dinamică a obiectului ca fundament al abstracţiunii este perfect exprimată de limbajul simbolic al lui Buddha. Aceasta vivifiere nu se sprijină pe empatie, ci corespunde unei proiecţii apriorice inconştiente, unei proiecţii existând, de fapt, de la bun început. Expresia ,,proiecţie" apare chiar ca inadecvată pentru a desemna corect fenomenul. Proiecţia este un act care se desfăşoară, şi nu starea existentă de la început, despre care e vorba aici. După părerea mea, aceasta din urmă poate fi mai bine exprimată de noţiunea lui Levy-Bruhl, ,,participation mystique" care denumeşte raportul primordial al primitivului cu obiectul său. Obiectele primitivului sunt vivificate dinamic, sunt încărcate de materie sau forţă energizantă (nu întotdeauna însufleţită, aşa cum presupune ipoteza animistă!) şi au de aceea un efect psihic direct asupra omului, care se explică prin faptul că omul este din punct de vedere dinamic identic cu obiectul său. De aceea, în anumite limbi primitive, obiectele de uz curent aparţin genului animal (sufixul condiţiei animate). Tot astfel, pentru atitudinea abstractizantă obiectul este a *priori* vivificat şi activ; el nu are nevoie de empatie, dimpotrivă, el influenţează atât de puternic încât constrânge la introvertire. Investirea libidinală inconştientă, puternică, a obiectului vine de la participarea sa mistică la inconştientul individului cu atitudine introvertită. Ceea ce reiese clar din cuvintele lui Buddha: focul casnic este identic cu focul libidoului subiectului, cu pasiunea lui arzătoare care însa îi apare acestuia ca obiect pentru că el nu l-a diferenţiat ca funcţie subiectivă disponibilă.

565. Abstracţiunea apare de aceea ca o funcţie care combate ,,participarea mistică" primordială. Ea separă de

obiect pentru a distruge înlănţuirea de el. Ea duce pe de-o parte la crearea de forme artistice, pc de alta la cunoaşterea obiectului. Tot astfel şi funcţia empatiei este un organ al creaţiei artistice, cât şi al cunoaşterii. Dar ca are loc pe o cu totul altă bază decât abstracţiunea. După cum aceasta este întemeiată în semnificaţia şi puterea magică a obiectului, tot astfel empatia este întemeiată în semnificaţia magică a subiectului care pune stăpânire pe obiect graţie unei *identificări mistice.* După cum primitivul este, pe de-o parte, influenţat magic de forţa fetişului, tot astfel el este, pe de altă parte, vrăjitorul şi acumulatorul de forţă magică ce conferă ,,încărcătura" fetişului (cf. în acest sens ritul churinga al australienilor*13). Depotenţializarea inconştientă a obiectului care premerge actului empatetic este de asemenea o stare de durată a unei accentuări scăzute a obiectului. În schimb, la tipul empatetic, conţinuturile inconştiente sunt identice cu obiectul şi îl fac pe acesta să apară lipsit de viaţă şi neînsufleţit*14, motiv pentru care empatia este necesară cunoaşterii esenţei obiectului. S-ar putea vorbi în acest caz de o permanentă abstracţiune inconştientă, care prezintă obiectul ca neînsufleţit. Căci abstracţia are întotdeauna acest efect: că distruge activitatea proprie a obiectului, în măsura în care se află într-un raport magic cu sufletul subiectului. De aceea tipul abstractiv foloseşte conştient abstracţiunea spre a se apăra de influenţa magică a obiectului. Din condiţia neînsufleţirii apriorice a obiectelor rezultă şi o relaţie de încredere pe care tipul empatetic o stabileşte cu lumea; nu există nimic care l-ar putea oprima pe acesta sau influenţa în chip ostil, fiindcă doar el conferă obiectului viaţă şi suflet, cu toate că pentru conştiinţă lui lucrurile se prezintă exact pe dos. În schimb, pentru cel care abstractizează, lumea este plină de obiecte puternic eficiente şi de aceea primejdioase, motiv pentru care el se teme şi este conştient de neputinţa lui şi se retrage din faţa unei prea mari atingeri cu lumea, spre a crea acele idei şi formule prin care speră să deţină supremaţia. Psihologia sa este din acest motiv aceea a oprimatului, în vreme ce tipul empatetic are faţă de obiect o siguranţă aprioricâ, deoarece obiectul, dată

fiind lipsa lui de viaţa, este neprimejdios. Această caracterizare este, fireşte, schematică şi ea nu îşi propune să exprime întreaga esenţă a atitudinii extravertite sau introvertite, ci doar să sublinieze unele nuanţe care însă oricum nu sunt lipsite de o deosebită importanţă.

566. După cum prin empatie individul se savurează, fără să îşi dea seama, pe sine în obiect, tot astfel cel care abstractizează reflectând la impresia pe care i-o face obiectul se contemplă, fără să ştie, pe sine însuşi.

<Nota 13> Spencer şi Gillen, The Northern Tribes of Central Australia, 1904. </Nota 13>

<Nota 14> Deoarece conţinuturile inconştiente ale tipului empatetic sunt, şi ele, relative. </Nota 14>

Căci ceea ce transpune individul prin empatie în subiect este chiar propria-i fiinţă, adică propriul său conţinut inconştient, iar ceea ce gândeşte individul care abstractizează despre impresia produsă de obiect sunt propriile lui sentimente care i-au apărut în obiect. Este de aceea limpede că pentru o înţelegere reală a obiectului sunt necesare ambele funcţii, de asemenea pentru creaţia de artă autentică. Cele două funcţii sunt de altfel tot timpul prezente în individ, doar ca, de cele mai multe ori, inegal diferenţiate. Worringcr considera că rădăcina comună a acestor două forme fundamental de trăire estetică stă în impulsul către ieşirea din sine*15 (Selbstentdufierung). în cazul abstracţiunii, omul tinde ,,prin contemplarea necesarului şi a inevitabilului să fie eliberat de întâmplătorul condiţiei umane şi de arbitrarul aparent al existenţei organice generate". Faţă de abundenţa tulburătoare şi impresionantă a obiectelor vii, omul îşi creează o abstracţiune, adică o imagine abstractă generală în care impresiile sunt exorcizate într-o forma reglementară. Aceasta imagine posedă semnificaţia magica a unei protecţii faţă de schimbarea haotica a evenimentelor trăite. Cufundându-se în imagine, omul se pierde astfel în

ea, încât adevărul sau abstract se situează în cele din urma deasupra realităţii vieţii, pe care o reprimă în genere fiindcă i-ar putea tulbura desfătarea cu frumuseţea abstractă. El se ridică astfel la nivelul abstracţiunii, se identifică cu valabilitatea eternă a imaginii sale şi încremeneşte în ea, transformând-o într-o formulă eliberatoare. În felul acesta el iese din sine şi îşi transferă viaţa propriei abstracţiuni, în care se cristalizează cumva.

567. Proiectându-şi activitatea şi viaţa în obiect, tipul empatetic se transportă şi pe sine în el, în măsura în care conţinutul proiectat reprezintă o parte componentă esenţiala a subiectului. El devine obiect, se identifică cu acesta şi se îndepartează de sine. Obiectivizându-se, el se desubiectivizează. Worringer spune: ,,Proiectând această voinţă activă în alt obiect, noi suntem în celalalt obiect. Suntem eliberaţi de sinele nostru individual, atâta timp cât ne absorbim cu impulsul nostru vital lăuntric într-un obiect exterior, într-o formă exterioară.

<Nota 15> Loc. cit ., p. 26. </Nota 15 >

Ne simţim individualitatea curgând cumva între limite ferme în raport de diferenţierea nelimitată a conştinţei individuale. În atare obiectivare de sine stă ieşirea din sine. Această afirmare a trebuinţei noastre individuale de activitate reprezintă totodată o limitare a posibilităţilor ei nelimitabile, o negare a diferenţierilor ei ireconciliabile. Ne instalăm cu impulsul nostru lăuntric către activitate în limitele acestei obiectivări."*16 După cum pentru cel care abstractizează, imaginea abstractă reprezintă un cadru, un zid de protecţie împotriva efectelor distrugătoare ale obiectelor*17 inconştient dotate cu viaţa, pentru tipul empatetic, transferul asupra obiectului asigură protecţia împotriva disoluţiei prin factori lăuntrici subiectivi care constau în posibilităţile nemărginite ale fanteziei şi în impulsurile corespunzătoare către activitate. După cum, potrivit lui Adler, nevroticul introvertit se agaţă de o ,,linie de conduita fictivă", tot astfel nevroticul extravertit se agaţă

de obiectul transferului său. Introvertitul îşi abstractizează ,,linia de conduită" din experienţele sale bune şi rele legate de obiect şi se încredinţează formulei ca unui mijloc de apărare faţă de posibilităţile nemărginite ale vieţii.

568. Empatie şi abstracţiune, extraversie şi introversie sunt mecanisme de adaptare şi de protecţie. În măsura în care fac posibilă adaptarea, ele îl feresc pe om de primejdiile exterioare. În măsura în care sunt funcţii orientate*18, ele îl eliberează pe om de instinctualul întâmplător, ba chiar îl feresc de el, mijlocindu-i ieşirea din sine. După cum arată experienţa psihologică curentă, există foarte numeroase persoane care se identifice total cu funcţia lor orientată (cu funcţia ,,valoroasă") – între alţii şi tipurile pe care tocmai le-am descris aici.

<Nota 16> Loc. cit., p. 27. </Nota 16>

<Nota 17> Fr. Th. Vischer oferă în romanul Auch Einer o descriere perfectă a obiectelor dotate cu viaţa. </Nota 17>

<Nota 18> Cf. în legatura cu gândirea orientată: Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, pp. 7 ş. urm. (reeditare: Symbole der Wandlung [Gesammelte Wer-ke, V|). </Nota 18>

Identificarea cu funcţia orientată are avantajul incontestabil de a permite o adaptare optimă la aşteptările şi revendicările colective şi în plus evitarea, prin ieşirea din sine, a funcţiilor inferioare, nediferenţiate şi neorientate. „Lipsirea de sine" este din punctul de vedere al moralităţii sociale o virtute specială. Pe de alta parte însă, identificarea cu funcţia orientată prezintă un mare dezavantaj, acela al degenerării individului.

569. Omul este fără îndoială capabil de o mecanizare de largi proporţii, dar nu atât totuşi încât să renunţe cu totul şi fără paguba la sine. Cu cât se identifică mai mult cu o

funcţie anume, cu atât o investeşte libidinal mai mult şi cu atât mai mult retrage libidoul din alte funcţii. Acestea sunt capabile să suporte un timp mai îndelungat retragerea unei mase importante de libido; dar la un moment dat, ele reacţionează totuşi. Retrăgându-li-se libidoul, ele ajung treptat sub pragul conştiinţei, legătura lor asociativă cu conştiinţă se relaxează şi ele se scufundă astfel, încetul cu încetul, în inconştient. Ceea ce echivalează cu o dezvoltare regresivă, anume cu o reîntoarcere a funcţiei relativ dezvoltate la un stadiu infantil, în cele din urmă arhaic. Dar cum omul nu a trăit decât relativ puţine milenii în stare de civilizaţie, în schimb a trăit multe sute de mii de ani în stare de barbarie, modurile funcţionale arhaice sunt în el virtualmente extraordinar de vii şi uşor de activat. Dacă anume funcţii sunt dezintegrate prin retragerea libidoului, bazele lor arhaice se activează în inconştient.

570. Această stare semnifică o disociere a personalităţii prin aceea că funcţiile arhaice nu au relaţii directe cu conştiinţa, deci nu există punţi între conştient şi inconştient. Cu cât ieşirea din sine merge mai departe, cu atât avansează şi arhaizarea funcţiilor inconştiente. în felul acesta creşte şi semnificaţia inconştientului. Acesta începe apoi să tulbure simptomatic funcţia orientată şi astfel se instalează acel circulus vitiosus caracteristic pe care îl întâlnim în cazul atâtor nevroze: omul încearcă să compenseze influenţele inconştiente care îl tulbură prin prestaţii deosebite ale funcţiei orientate, cursa care se continuă eventual până la prăbuşirea nervoasă. Posibilitatea ieşirii din sine prin identificare cu funcţia orientată se sprijină nu doar pe limitarea unilaterală la o singură funcţie, ci şi pe faptul că esenţa funcţiei orientate este un principiu care pretinde ieşirea din sine. Astfel, orice funcţie orientată pretinde excluderea severă a tot ceea ce nu i se potriveşte. Gândirea exclude toate afectele supărătoare, după cum afectele exclud toate gândurile supărătoare. Fără refularea restului, funcţia orientată nu se poate realiza. În schimb, autoreglarea organismului viu pretinde firesc armonizarea fiinţei umane; iată de ce este necesar să se ţină seama de

funcţiile mai puţin avantajate ca fiind o necesitate vitală şi o sarcină inevitabila a educaţiei neamului omenesc.

VIII
PROBLEMA TIPURILOR ÎN FILOZOFIA MODERNĂ

1. Tipurile lui James

571. Şi în noua filozofie pragmatică s-a descoperit existenţa a două tipuri, şi anume de către William James. El afirmă: ,,Istoria filozofiei este în bună măsură o ciocnire de temperamente umane (dispoziţii caracterologice).”*1 ,,Indiferent care îi este temperamentul, un filozof de meserie va încerca întotdeauna, atunci când va filozofa, să gândească realitatea temperamentului propriu. Cu toate acestea, temperamentul său constituie o prejudecată cu mult mai puternică decât oricare din premisele sale mai obiective. Temperamentul conferă greutate argumentaţiei sale într-o direcţie ori în alta, ducând, după împrejurări, la o concepţie de viaţă mai sentimentală sau mai indiferentă, tot atât de bine ca un fapt real sau un principiu. Filozoful se încrede în temperamentul propriu. El îşi doreşte o lume care să se potrivească cu temperamentul său şi crede de aceea în orice reprezentare a lumii care i se potriveşte. Simte că oamenii posedând alt temperament nu sunt corect acordaţi la caracterul real al lumii şi îi consideră, de fapt, incompetenţi şi filozofi slabi, oricât l-ar depăşi în abilitate dialectică. Dar în discuţiile publice, el nu poate revendica doar din raţiuni de temperament automate şi distincţie specială. De aici, o anume lipsă de seriozitate în

discuţia filozofică: cea mai însemnată dintre premisele noastre nu este niciodată amintită.”*2

<Nota 1>W.W. James, Pragmatism. *A New Name for Some Old Ways of Thinking,* Londra, 1911, p. 6.<Nota 1>

<Nota 2> Loc. cit., pp. 7 ş. urm. <Nota 2>

572. James trece apoi la caracterizarea celor două temperamente: după cum în domeniul moravurilor şi al obiceiurilor de viaţă se disting indivizi convenţionali şi indivizi cu atitudine nonconformistă, în politică: oameni cu convingeri autoritare şi anarhişti, în beletristică: academişti şi realişti, în artă: clasici şi romantici, tot astfel în filozofie, crede James, există două tipuri, anume ,,raţionalistul" şi ,,empiristul". Raţionalistul este ,,adoratorul principiilor abstracte şi veşnice". Empiristul este ,,iubitorul de fapte reale în toată varietatea lor neşlefuită”*3. Deşi nimeni nu se poate lipsi nici de realităţi, nici de principii, din asumarea lor rezultă totuşi puncte de vedere absolut diferite, după cum accentul este deplasat într-o direcţie sau alta. Pentru James ,,raţionalismul" este sinonim cu intelectualismul", iar ,,empirismul" cu ,,senzualismul". Cu toate că această asimilare nu rezistă, ne vom rezerva pentru mai târziu critica ei, continuând să expunem mai întâi ideile lui James. După opinia acestuia, de intelectualism se leagă o tendinţă idealistă şi optimistă, în vreme ce empirismul înclină către materialism şi către un optimism doar condiţional şi incert. Raţionalismul (intelectualismul) este întotdeauna monist. El începe

cu întregul şi cu universalul şi uneşte lucrurile. Empirismul, în schimb, începe cu partea şi face din întreg o colecţie. El s-ar putea numi pluralist. Raţionalistul este un om al sentimentului, empiristul este o fiinţă îndărătnică. Cel dintâi înclină în mod firesc să creadă că voinţa este liberă, cel din urmă înclină către fatalism. Raţionalistul este uşor dogmatic în constatările sale, empiristul, în schimb, este sceptic.*4 James îl denumeşte pe raţionalist ,,tender-minded" (cu spirit delicat), iar pe empirist ,,tough-minded" (cu spirit tenace). El încearcă să caracterizeze astfel natura particulară a celor două mentalităţi. În cele ce urmează vom avea prilejul să cercetăm mai îndeaproape aceste caracterizări. Este interesantă părerea lui James despre prejudecăţile pe care cele două tipuri le nutresc unul faţă de celălalt. ,,Ele se desconsideră reciproc. Opoziţia lor tipică a jucat un anume rol în filozofia tuturor timpurilor, tot astfel şi astăzi. Filozoful de tip «tough-minded» î1 consideră pe cel de tip «tender-minded» sentimental, în schimb acesta îl socoteşte pe primul lipsit de fineţe, necioplit sau brutal. Fiecare îl consideră pe celălalt inferior.”*5

<Nota 3> Loc. cit., p. 9.<Nota 3>

<Nota 4 > Loc. cit., pp. 10 ş. urm. <Nota 4>

<Nota 5> Loc. cit., pp. 12 ş. urm. <Nota 5>

573. James aşază pe următoarele două coloane calităţile celor două tipuri:

Tender-minded: Tough-minded:

raţionalist empirist
(urmează principii) (urmează realităţi)
intelectualist senzualist
idealist materialist
optimist pesimist
religios ireligios
indeterminist determinist, fatalist
monist pluralist
dogmatic sceptic

574. Această punere în paralel atinge unele probleme pe care le-am întâlnit deja în capitolul despre nominalism şi realism. Tipul ,,tender-minded" are anumite trăsături comune cu realistul, iar tipul ,,tough-minded" cu nominalistul. După cum am explicat mai sus, realismul corespunde principiului introversiei, iar nominalismul principiului extraversiei. Fără îndoială că şi controversa universaliilor ţine în primul rând de acele opoziţii istorice de temperamente din filozofie la care face aluzie James. Pe baza acestor corelaţii e la îndemână să ne gândim în cazul tipului ,,tender-minded" la introvertit, în cel al tipului ,,tough-minded" la extravertit. Rămâne să cercetăm mai îndeaproape dacă aceste aprecieri sunt sau nu justificate.

575. După ştiinţa mea – firește limitată – , scrierile lui James nu conţin definiţii sau descrieri mai amănunţite ale celor două tipuri, deşi el se referă de mai multe ori la ele, desemnându-le şi prin ,,thin", respectiv ,,thick". Flournoy *6 îl explică pe ,,thin" prin ,,mince, ténu, maigre, chétif, iar pe ,,thick" prin épais, solide, massif, cossu". Într-un rând, James foloseşte pentru „tender-minded" expresia „soft-headed", deci ad litteram, ,,cu capul moale". ,,Soft", ca şi ,,tender", semnifică moale, delicat blând, lin, uşor (abia perceptibil), deci ceva slab, scăzut, dispunând de o forţă redusă, spre deosebire de ,,thick" şi ,,tough" care desemnează

calităţi rezistente, solide, greu transformabile, amintind de natura substanţei. Floumoy explică după cum urmează ambele moduri de gândire: ,,C'est l’opposition entre la façon de penser abstractionniste – • c'est-a-dire purement logique et dialectique, si chére aux philosophies, mais qui n'inspire á James aucune confiance et qui lui parait fragile, creuse, «chétive», parce que trop sevree du contact des choses particuliéres – et la façon de penser concrete, laquclle se nourrit de fails d'expérience et ne quitte jamais la région terre à terre, mais solide, des ecailles de tortues ou autres donnèes positives."*7 Din acest comentariu nu trebuie însă să tragem concluzia că James privilegiază în chip unilateral gândirea concretă. El preţuieşte ambele puncte de vedere: ,,Facts are good of course – give us lots of facts. Principles are good – give us plenty of principles."*8 Un fapt este – se zice – nu doar aşa cum este în sine, ci şi aşa cum îl privim.

<Nota 6> Th. Floumoy, La philosophie de W. James, 1911, p. 32. <Nota 6>

576. Desemnând gândirea concretă prin ,,thick" sau ,,tough", James dovedeşte că pentru el ea are ceva substanţial, rezistent, în vreme ce gândirea abstractă îi pare slabă, subţire, palidă, poate chiar, dacă e să ne alăturam interpretării lui Flournoy, maladivă şi debilă. O astfel de interpretare este fireşte posibilă doar legând aprioric substanţialitatea de realitatea concretă, ceea ce este, după cum am spus, o chestiune de temperament. Dacă gânditorul ,,empiric" atribuie gândirii sale concrete o substanţialitate rezistentă, din punct de vedere abstract aceasta este o autoiluzionare, căci substanţialitatea – „duritatea" – revine realităţii exterioare şi nu gândirii „empirice". Această din

urma se dovedeşte chiar cu deosebire slabă şi debilă, neştiind să se afirme în raport cu faptele exterioare, depinzând necontenit de datele senzoriale, alergând după ele şi neputând să se ridice mai sus de activitatea care doar clasifica sau reprezintă. Din punctul de vedere al gândirii deci, gândirea concretă este extrem de debilă şi lipsită de autonomie, căci nu are soliditate în sine, ci în faptele exterioare care o depăşesc în valoare determinantă. Această gândire este caracterizată de o serie de reprezentări legate senzorial şi puse în mişcare mai puţin de o activitate de gândire lăuntrică şi mai mult de schimbarea percepţiilor senzoriale. O suită de reprezentări concrete, determinată de percepţii senzoriale nu este tocmai ceea ce temperamentul abstract ar numi gândire, ci ceea ce el ar considera cel mult a fi o apercepţie pasivă.

<Nota 7> Flournoy, loc. cit.: ,,Este vorba de opoziţia dintre modul de a gândi abstracţionist – adică pur logic şi dialectic, atât de îndrăgit de filozofi, dar care lui James nu-i inspiră nici un fel de încredere, părându-i fragil, găunos, «firav», aci lipsit de contactul cu lucrurile paniculare – şi modul de a gândi concret, are se hrăneşte din fapte ale experienţei şi nu părăseşte niciodată regiunile comune, dar solide, carapace de ţestoase sau alte date pozitive.” <Nota 7>

<Nota 8> James, loc. cit., p. 13: [..Faptele sunt bune, desigur – daţi-ne cantităţi de fapte. Principiile sunt bune – daţi-ne belşug de principii" – n. t.] <Nota 8>

577. Temperamentul, care preferă gândirea concretă şi îi conferă acesteia substanţialitate, este de aceea caracterizat de predominanţa reprezentării

senzorial determinate asupra activităţii aperceptive care izvorăşte dintr-un act voliţional subiectiv şi urmăreşte să ordoneze reprezentările mijlocite senzorial potrivit cu intenţiile unei idei, adică, mai pe scurt: acestui temperament îi pasă mai mult de obiect; obiectul este perceput empatetic, el se comportă cvasiautonom în lumea de reprezentări a subiectului şi atrage astfel după sine concepţia. Acest temperament extraverteşte deci. Gândirea extravertitului este concretistă. Soliditatea lui nu se află în el, ci întrucâtva în afara lui, în faptele percepute de el empatetic, de unde şi calificarea de ,,tough" a lui James. Oricine se situează de partea gândirii concrete, oricine preferă adică reprezentările faptelor va vedea în abstracţie ceva slab şi debil, căci o va măsura după soliditatea faptului concret, senzorial dat. Pentru cel care se situează însă de partea abstracţiei, hotărâtoare este nu reprezentarea senzorială, ci ideea abstractă.

578. După opinia curentă, ideea nu e nimic altceva decât abstracţia unei serii de experienţe. Spiritul uman este imaginat ca o tabula rasa iniţială care se acoperă mai întâi de percepţia şi experienţa lumii şi a vieţii. Din acest punct de vedere, care este acela al scientismului nostru empiric, în cel mai larg sens, ideea nu este altceva decât o abstracţie epifenomenală, extrasă a posteriori din experienţe, de aceea mai slabă şi mai palidă decât acestea. Ştim însă că spiritul nu poate fi tabula rasa, căci critica principiilor noastre de judecată ne arată că anumite categorii ale gândirii ne sunt date aprioric, adică înaintea oricărei experienţe şi apar simultan cu primul act de gândire, constituindu-se în chiar condiţiile preformate ale acestuia. Ceea ce a

demonstrat însă Kant pentru gândirea logică este valabil într-o măsură şi mai mare pentru psihic. Psihicul nu este la început tabula rasa, cum nu este nici spiritul (domeniul gândirii). Evident lipsesc conţinuturile concrete, dar virtualităţile conţinutului sunt aprioric date prin dispoziţia funcţională, ereditară şi preformată a priori. Psihicul nu este altceva decât rezultatul modurilor de funcţionare ale creierului seriei de strămoşi, un precipitat al încercărilor de adaptare şi al experienţelor seriei filogenetice. Creierul sau sistemul funcţional nou apărut este deci un instrument vechi, destinat unor scopuri precise, care nu percepe doar pasiv, ci ordonează experienţe activ, dinăuntru în afară, şi obligă la anumite concluzii sau judecăţi. Aceste ordonări se desfăşoară nu întâmplător sau arbitrar, ci răspund unor condiţii sever preformate care nu sunt conţinuturi de concepţii mijlocite de experienţă, ci reprezintă condiţiile a priori ale conceptualizării înseşi. Ele sunt idei ante rem, condiţii formale, linii fundamentale, trasate aprioric, care atribuie materiei experienţei o anume formă, în aşa fel încât pot fi gândite, aşa cum le-a interpretat şi Platon, ca imagini, într-o oarecare măsură ca scheme sau ca posibilităţi funcţionale înnăscute, care însă exclud alte posibilităţi sau cel puţin le limitează. De aici şi faptul că până şi cea mai liberă activitate spirituală, fantezia, nu poate să vagabondeze în nemărginire (chiar dacă poetul poate să simtă altfel), ci rămâne legată de posibilităţi preformate, de arhetipuri sau imagini originare. Basmele celor mai îndepărtate popoare dezvăluie, prin asemănarea motivelor lor, această legătură cu anumite arhetipuri. Chiar imaginile care stau la baza teoriilor ştiinţifice atestă

atare limitare, de exemplu eterul, energia, transformările şi constanţa lor, teoria atomului, afinitatea etc.

579. După cum în spiritul celui care gândeşte concret precumpăneşte şi orientează reprezentarea dată senzorial, tot astfel în spiritul celui care gândeşte abstract predomină imaginea originară fără conţinut şi deci nereprezentabilă. Ea rămâne relativ inactivă, atâta timp cât obiectul este perceput empatetic şi este ridicat la rangul de factor determinant al gândirii. Dacă obiectul nu este perceput empatetic şi nu domină procesul spiritual, energia care i se refuză se întoarce în subiect. În mod conştient, subiectul este perceput empatetic şi astfel imaginile preformate, aţipite în el, sunt trezite la viaţă; drept urmare ele apar ca factori activi în procesul spiritual, oricum însă sub o formă nereprezentabilă, cumva ca regizori nevăzuţi, acţionând din culise. Deoarece sunt doar posibilităţi funcţionale activate, imaginile nu au conţinut, sunt nereprezentabile şi tind către realizare. Ele atrag materia experienţei în forma lor şi nu reprezintă faptele, ci se reprezintă pe ele însele în fapte. Ele se îmbracă în fapte, ca să spun aşa. Ele nu sunt un punct de plecare cunoscut, precum datul empiric în gândirea concretă, ci devin accesibile abia o dată cu modelarea inconştientă a materiei experienţei. Şi empiristul poate să-şi structureze şi să-şi formeze materia experienţei, dar el o formează potrivit noţiunii sale concrete, la rându-i modelată de experienţe anterioare.

580. Cel care abstrage, în schimb, dă forma potrivit cu un model inconştient şi cunoaşte abia a posteriori, din fenomenul modelat de el, ideea după care a format. Potrivit psihologiei sale şi aplicând măsura propriului său modus procedendi procesului spiritual al abstractizatorului, empiristul este întotdeauna înclinat să presupună că cel care abstractizează modelează arbitrar materia experienţei după anume ipoteze palide, slabe şi insuficiente.

Premisa propriu-zisă, ideea sau imaginea originară, este la fel de necunoscută celui care abstractizează ca şi empiristului teoria pe care, ulterior, el o va

elabora pe baza experienţei, după un număr oarecare de experimentări.

581. După cum am arătat într-un capitol anterior, unul observă obiectul individual şi se interesează de comportamentul individual al acestuia, altul observă mai cu seama relaţiile de analogic dintre obiecte şi se situează deasupra faptului individual, căci pentru el legătura, unitatea în risipire a diversităţii, este mai plăcută şi mai liniştitoare. Pentru primul însă relaţia de asemănare este ceva de-a dreptul supărător şi penibil, împiedicându-1 chiar, după împrejurări, să ia act de originalitatea obiectului. Cu cât percepe obiectul mai empatetic, cu atât îi recunoaşte mai mult originalitatea şi cu atât mai mult relaţia de asemănare cu un alt obiect îşi pierde pentru el orice realitate. Dacă izbuteşte însă să perceapă empatetic şi celălalt obiect, atunci el este în stare să simtă şi să înţeleagă asemănarea celor două obiecte într-o măsură mult mai mare decât acela care le observă doar din afară. Din cauza faptului că percepe empatetic întâi un obiect, apoi altul, ceea ce necesită timp, cel care gândeşte concret ajunge doar foarte încet să identifice similitudinile care le leagă, motiv pentru care gândirea lui are un aspect vâscos. Empatia în schimb îi este fluidă. Cel care abstractizează sesizează rapid asemănarea, înlocuieşte obiectele individuale prin caracteristici generale şi modelează această materie a experienţei prin propria activitate de gândire, care însă este tot atât de puternic influenţată de imaginea originară ,,fantomatică", pe cât este gândirea concretă de obiect. Cu cât influenţa obiectului asupra gândirii este mai mare, cu atât el îşi întipăreşte trăsăturile mai adânc în imaginea gândirii. Cu cât obiectul acţionează mai puţin în spirit, cu atât mai energic îşi pune ideea apriorică pecetea pe experienţă. Importanţa supradimensionată a obiectului empiric creează apoi în ştiinţă un fel de teorie specializată care în psihiatrie bunăoară apare sub forma cunoscutei ,,mitologii cerebrale"; ea încearcă să explice un domeniu mai larg al experienţei prin principii care sunt excelente pentru lămurirea unor complexe limitate de fapte, dar sunt cu totul insuficiente pentru oricare altă utilizare. Şi

invers: gândirea abstractă, care îmbrăţişează un fapt individual doar din pricina asemănării sale cu altul, elaborează o ipoteza universală, care reprezintă mai mult sau mai puţin pur ideea, dar care are tot atât de mult sau tot atât de puţin de-a face cu esenţa faptului concret pe cât are şi mitul. În forma lor extremă, ambele moduri de gândire produc mitologie, unul se exprimă concret prin celule, atomi, vibraţii, celălalt prin idei „eterne". Empirismul extrem are cel puţin avantajul de a reprezenta cât mai fidel posibil faptele. Ideologismul extrem are însă avantajul de a reflecta formele apriorice, ideile sau imaginile originare. Rezultatele teoretice ale celui dintâi nu depăşesc materia experienţei, rezultatele practice ale celui din urmă se limitează la reprezentarea ideii psihologice.

582. Spiritul ştiinţific contemporan, având orientarea unilaterală a empirismului concret, este incapabil să aprecieze valoarea descrierii de idei, căci pentru el faptele sunt mai importante decât cunoaşterea formelor primordiale prin care intelectul uman le înţelege. Orientarea pe direcţia concretismului este, după cum se ştie, o cucerire relativ noua, datând din epoca luminismului. Urmările acestei dezvoltări sunt uimitoare, dar ele au dus la o acumulare atât de imensă de material empiric încât în timp s-a ajuns mai degrabă la confuzie decât la claritate. Urmarea inevitabilă va fi separatismul ştiinţific şi deci o mitologie a specialistului, care semnifică moartea universalităţii. Precumpănirea empirismului nu reprezintă însă doar oprimarea gândirii active, ci şi un pericol pentru elaborarea teoretică în interiorul unei discipline. Absenţa unor puncte de vedere generale favorizează apariţia teoriilor mitice tot atât de mult pe cât ar face-o absenţa punctelor de vedere empirice.

538. Sunt de aceea de părere că termenii lui James ,,tender-minded" şi ,,tough-minded" sunt doar în parte intuitivi, în realitate ei trădează o anume prejudecată. Sper să fi reieşit totuşi limpede din explicaţiile de mai sus că cercetarea tipologică a lui James are în vedere aceleaşi tipuri pe care eu le-am desemnat prin termenii de introvertit şi, respectiv, de extravertit

539.

2. Perechile de contrarii caracteristice ale tipurilor lui James

a) Prima pereche de contrarii citată de James ca trăsătură caracteristică distinctivă este raţionalismul versus empirismul.

584. După cum va fi observat cititorul, m-am pronunţat mai sus în legătura cu această opoziţie pe care am formulat-o în termenii ideologism/ empirism. Am evitat expresia „raţionalism",

deoarece gândirea concretă, empirică este tot atât de „raţională" ca şi gândirea activa, ideologică Raţiunea guvernează ambele forme. Şi, în plus, nu există doar un raţionalism logic, ci şi un raţionalism al afectivităţii, căci raţionalismul este o atitudine psihologică generală orientată pe raţionalitatea gândirii şi a sentimentului. Concepând astfel ,,raţionalismul" mă situez conştient în opoziţie cu interpretarea istorico-filozofică ce foloseşte termenul ,,raţionalist" cu sensul de „ideologic", respectiv înţelege prin raţionalism primatul ideii. În cadrul filozofiilor mai noi, ratio şi-a pierdut caracterul pur ideal, desemnând o facultate, un instinct, o voinţă, ba chiar un afect sau o metodă. Oricum, examinată din punct de vedere psihologic, ea este o anume atitudine călăuzită, cum spune Lipps, de ,,sentimentul obiectivităţii". La Baldwin*9 ea este ,,principiul constitutiv, reglator al spiritului". Herbart declară raţiunea ,,facultatea de a chibzui"*10. Schopenhauer afirma că raţiunea are doar o singură funcţie,

anume aceea de ,,a forma noţiuni; pe baza ei se explică uşor şi de la sine toate acele fenomene mai sus citate, care deosebesc viaţa omului de aceea a animalului, iar la aplicarea sau nonaplicarea acelei funcţii se referă absolut tot ceea ce pretutindeni şi întotdeauna s-a numit raţional sau neraţional"*11. ,,Fenomenele mai sus citate" se referă la anumite manifestări ale raţiunii, pe care Schopenhauer le-a alăturat spre exemplificare, precum ,,stăpânirea afectelor şi a pasiunilor, capacitatea de a trage concluzii şi formula principii", ,,acţiunea coincidenta a mai multor indivizi", ,,civilizaţia, statul, apoi ştiinţa, conservarea de experienţe timpurii" etc. Considerând că raţiunea asumă funcţia de a constitui noţiuni, Schopenhauer îi conferă totodată caracterul acelei atitudini psihice capabile să formeze noţiuni prin activitate noetica. Exact cu sensul de atitudine concepe si Jerusalem*12 raţiunea, respectiv ca pe o dispoziţie a voinţei care ne conferă aptitudinea de a ne utiliza intelectul atunci când trebuie să luăm o decizie şi să ne stăpânim pasiunile.

<Nota 9> Baldwin, *Handbook of Psychology,* 1, p. 312. <Nota 9>

<Nota 10> Herbart, *Psychologie als Wissenschaft,* § 117. <Nota 10 >

<Nota 11> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* I, § 8. <Nota 11>

<Nota 12> Jerusalem, *Lehrbuch der Psychologie,* p. 195. <Nota 12>

585. Raţiunea este deci capacitatea de a fi raţional, este acea dispoziţie care face posibile gândirea, simţirea şi acţiunea conform cu valori obiective. Din unghiul de vedere al empirismului, aceste valori „obiective" decurg din experienţa; din unghiul de vedere al ideologismului, ele rezultă dintr-un act de evaluare al raţiunii, ceea ce, după Kant, ar fi ,,aptitudinea" de a ,,judeca şi acţiona potrivit principiilor". Căci raţiunea este la Kant izvorul ideii, iar aceasta este o ,,noţiune raţională" al cărei ,,obiect nu poate fi nicicum aflat în experienţa" şi care conţine imaginea originară a utilizării intelectului ca principiu reglator având drept scop coerenţa curentă a utilizării empirice a intelectului nostru"*13. Această concepţie este pur introvertită. Ei i se opune concepţia empirică a lui Wundt după care raţiunea aparţine funcţiilor intelectuale complexe care, împreună cu ,,etapele lor premergătoare, ce le furnizează substratele senzoriale indispensabile, sunt concentrate într-o expresie generală". ,,Este limpede că această noţiune a «intelectivului» nu e decât o rămăşiţă a psihologiei aptitudinale care suferă mai mult decât vechile concepte ca memoria, raţiunea, fantezia etc., de amestecul cu puncte de vedere logice, exterioare psihologiei, şi că ea devine cu atât mai nedeterminată şi totodată mai arbitrară cu cât conţinuturile psihice pe care le cuprinde sunt mai variate [...] Dacă pentru punctul de vedere al psihologiei ştiinţifice nu există nici memorie, nici

raţiune şi nici fantezie, ci doar anumite procese psihice elementare şi corelaţiile dintre ele care în virtutea unei discriminări arbitrare sunt concentrate sub aceste denumiri, atunci cu atât mai puţin există «inteligenţă» sau «funcţiuni intelectuale», că noţiune unitară corespunzând unor stări de fapte precis delimitate. Cu toate acestea, continuă să existe unele cazuri în care este necesar să se utilizeze, într-un sens modificat de unghiul de vedere psihologic, acele noţiuni din vechiul arsenal al psihologiei aptitudinilor. Anume atunci când apar fenomene complexe, alcătuite din elemente foarte diverse care din pricina regularităţii legăturii lor, dar mai ales din raţiuni practice, se cer luate în considerare sau când conştiinţa individuală ne orientează într-un anume fel aptitudinile sau formarea ori, în fine, când regularitatea legăturii lor provoacă analiza unor atare dispoziţii spirituale complexe. În toate aceste cazuri cercetarea psihologică are evident obligaţia de a nu rămâne la noţiunile generate astfel formate, ci pe cât posibil de a le reduce pe acestea la factorii lor simpli."*14

<Nota 13> Kant, *Logik,* 1904, pp. 140 ş. urm. <Nota 13>

<Nota 14> Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, ed. a V-a, vol. IV, pp. 582 ş. urm. (Sublinierile în text îmi aparţin.) <Nota 14>

586. Această concepţie este pur extravertită. Am subliniat pasajele cu deosebire caracteristice. În vreme ce pentru punctul de vedere introvertit ,,noţiunile generate” precum raţiune,

intelect etc. sunt ,,facultăţi", adică simple funcţii fundamentale care rezumă în sens univoc procesele psihice dirijate de ele, pentru punctul de vedere extravertit, empiric, ele nu sunt decât noţiuni secundare, derivate, complicaţii ale proceselor elementare, asupra cărora cade accentul valoric. Potrivit cu acest punct de vedere, astfel de noţiuni nu pot fi evitate, dar în principiu, ele ar trebui întotdeauna ,,reduse la factorii lor simpli". E de la sine înţeles că punctul de vedere empiric nu poate gândi decât reductiv faţă de noţiunile generate, căci pentru el, acestea sunt deductibile doar din experienţă. El nu cunoaşte ,,concepte raţionale", idei a priori, deoarece gândirea sa este orientată pasiv şi aperceptiv în direcţia experienţei determinate senzorial. Ca urmare a acestei atitudini, obiectul este întotdeauna accentuat, el este cumva în acţiune şi obligă la cunoaşteri şi concluzii raţionale complicate, iar acestea pretind existenţa unor noţiuni generale care însă nu slujesc decât reunirii sub un termen colectiv a anumitor grupe de fenomene. Evident, noţiunea generală nu este decât o mărime secundară care nu există în afara limbii. În măsura în care ştiinţa socoteşte că doar realităţile date prin simţuri, doar ,,factorul elementar" există cu adevărat, ea nu poate recunoaşte drept de existenţa separată raţiunii, fanteziei etc.

587. Dar dacă, precum în cazul introvertitului, gândirea adoptă o atitudine de apercepţie activă, atunci raţiunea, intelectul, fantezia etc. au valoarea unei funcţii fundamentale, a unei facultăţi, respectiv a unui ,,a putea" şi ,,a face" venind din interior, deoarece pentru acest punct de vedere, accentul valoric se sprijină pe noţiune şi nu pe procesele elementare coincidente cu ea şi pe care ea le rezumă. Această gândire este prin ea însăşi sintetică. Ea

ordonează, potrivit cu schema noţiunii şi utilizează materia experienţei spre a-şi realiza ideile. Noţiunea este activă, şi anume în virtutea forţei sale interioare proprii care transformă materia experienţei. Extravertitul presupune că izvorul acestei forţe stă, pe de o parte, în arbitrarul pus, pe de alta, în generalizarea pripită de experienţe limitate. Introvertitul, care nu este conştient de psihologia gândirii sale şi care a adoptat poate ca linie de conduită empirismul la modă, nu se poate apăra de această învinuire, ce nu este altceva decât o proiecţie a psihologiei extravertite. Tipul gândirii active nu îşi extrage energia activităţii de gândire nici dintr-un arbitrar oarecare, nici din experienţă, ci din idee, adică din forma funcţională nenăscută, activată prin propria sa atitudine introvertită. El nu este conştient de această origine deoarece din cauza lipsei apriorice de conţinut a ideii, el nu o poate recunoaşte pe aceasta decât a posteriori, sub forma pe care o ia materia experienţei prelucrată de gândire. Pentru extravertit însă, obiectul şi procesul elementar sunt importante şi indispensabile, deoarece, inconştient, el proiectează ideea în obiect şi nu se poate ridica la concept, deci la idee, decât adunând şi comparând empiric. Aceste două direcţii de gândire sunt uimitor de opuse: una construieşte materia cu ajutorul ideii sale inconştiente şi ajunge pe această cale la experienţa; cealaltă se lasă condusă de către materie, care conţine proiecţia inconştientă a ideii, şi ajunge abia pe această cale la idee. Există un ce iritant în această opoziţie; de fapt din ea decurg cele mai aprinse şi mai sterile discuţii ştiinţifice.

588. Sper ca aceste explicaţii arată destul de limpede ca, după părerea mea, raţiunea şi ridicarea ei unilaterală la rangul de principiu, deci raţionalismul, ţin atât de empirism cât şi de ideologism. În loc de ideologism, aş putea să folosesc şi termenul de ,,idealism". Dar acestuia i se opune ,,materialismul" şi, drept urmare, nu aş putea să opun pe „ideologic" lui ,,materialist", căci materialistul poate fi, după cum se vede din istoria filozofiei, tot atât de bine un ideolog, anume atunci când nu este empirist, ci gândeşte activ, pornind de la ideea generală a materiei.

b) A doua pereche de contrarii identificată de James este intelectualism versus senzualism (senzaţionalism).

589. Senzualismul caracterizează esenţa empirismului extrem. El afirmă că experienţa simţurilor este sursa unică şi exclusivă de cunoaştere. Atitudinea senzualistă se orientează către obiectul dat de simţuri, deci către exterior. Evident, James are în vedere un senzualism intelectual şi nu unul estetic, motiv pentru care ,,intelectualismul" nu i se opune, s-ar zice, întru totul. Din punct de vedere psihologic, intelectualismul este caracterizat de o atitudine în care intelectul, deci cunoaşterea conceptuală, deţine principala valoare determinantă. O atare atitudine o poate avea şi senzualistul, anume atunci când îşi ocupă gândirea cu noţiuni concrete, izvorând, toate, din experienţa senzorială. De aceea şi empiristul poate fi intelectual. În filozofie, intelectualismul este asimilat în mod promiscuu raţionalismului, de aceea ideologismul ar trebui, la rându-i, considerat opusul senzualismului, în măsura în care acesta din urma este în esenţă un empirism extrem.

c) Cea de a treia pereche de contrarii a lui James este *idealism* versus *materialism.*

590. S-ar fi putut presupune şi în cazul senzualismului ca James nu înţelege prin acest concept doar un empirism accentuat, deci un senzualism intelectual, ci ca el desemnează prin ,,sensationalistic" probabil şi ceea ce corespunde propriu-zis senzaţiei, dincolo de orice intelect. Când spun ,,ceea ce corespunde senzaţiei", am în vedere senzualitatea propriu-zisă, dar nu în accepţia vulgară de voluptas, ci în aceea de atitudine psihologică în care mărimea care orientează şi determină este mai puţin obiectul perceput empatetic, cât mai degrabă simplul fapt al excitaţiei şi senzaţiei simţurilor. Această atitudine poate fi socotită reflexivă, căci întreaga mentalitate depinde de senzaţia simţurilor şi culminează în ea. Obiectul nu este nici cunoscut abstract, nici perceput empatetic, ci acţionează prin forma sa naturală de existenţa, iar subiectul se

orientează exclusiv către senzaţiile simţurilor provocate de contactul cu obiectul. Aceasta atitudine ar corespunde unei mentalităţi primitive. Contrariul ei este atitudinea intuitivă, caracterizată de o înţelegere de natură senzitivă, nici intelectuală, nici afectivă, ci participând în amestec indistinct de ambele deodată. Conţinutul psihic apare în intuiţie tot aşa cum apare obiectul senzorial în percepţie, deci aproape ca o iluzie sau ca o halucinaţie.

591. Faptul că James numeşte tipul ,,tough-minded" atât ,,sensationalistic", cât şi ,,materialistic" (şi ulterior ,,irreligious") mă face să mă îndoiesc că clasificarea lui are în vedere, ca şi mine, aceeaşi opoziţie tipologică. Prin materialism se înţelege de obicei atitudinea care se orientează către valori ,,materiale", deci un fel de senzualism moral. Caracterizarea lui James ar oferi aşadar un tablou nefavorabil dacă am lua aceste expresii în accepţia lor comună. Ceea ce evident nu ar corespunde intenţiei sale. Citatele de mai sus ne arată tocmai că el intenţiona să evite o astfel de eroare. Probabil că nu greşim presupunând că James avea în vedere în principal semnificaţia filozofică a expresiilor în cauză. În acest caz, materialismul ar fi acea atitudine care se orientează către valori materiale, dar nu ,,senzuale", ci faptice, prin acestea înţelegându-se ceva exterior, material, ca să spunem aşa. Opusul materialismului fiind ,,idealismul" cu sensul filozofic de punere în valoare a ideii. Nu poate fi vorba aici de un idealism moral, căci atunci ar trebui să presupunem, contrar intenţiei lui James, ca prin materialism s-ar înţelege un senzualism moral. Admiţând deci ca prin materialism el înţelege acea atitudine care pune accentul principal pe realitate, ajungem să descoperim şi în acest atribut o particularitate extravertită, ceea ce face ca îndoielile noastre iniţiale să se spulbere. Am văzut deja ca idealismul filozofic corespunde ideologismului introvertit. Un idealism moral nu ar fi însă defel caracteristic pentru introvertit, căci şi materialistul poate fi din punct de vedere moral un idealist.

d) Cea de a patra pereche de contrarii este optimism versus pesimism.

592. Am mari îndoieli ca această cunoscută opoziţie după care se deosebesc temperamentele umane este aplicabilă tipurilor lui James. Este, de pildă, empirismul lui Darwin pesimist? Evident, da, pentru cine are o concepţie ideologică despre lume şi vede celalalt tip uman prin ochelarii unei proiecţii afective inconştiente. Sau este, oare, gânditorul Schopenhauer, a cărui concepţie de viaţă e pur ideologică (la fel ca ideologismul pur al Upanişadelor), un optimist? Kant însuşi, un tip introvertit pur, se află dincolo de optimism şi pesimism, la fel ca marii empirişti. Iată de ce mi se pare că această opoziţie nu are nimic a face nici cu tipurile lui James. După cum există introvertiţi optimişti, există şi extravertiţi optimişti şi viceversa. Este foarte posibil ca lui James să-i fi scăpat această eroare din cauza proiecţiei subiective mai sus amintite. Concepţia de viaţă materialistă, empiristă sau pozitivistă este pentru ideolog lipsită de orice speranţă. Pentru el ea este pesimistă. În schimb, pentru cel care crede în zeul ,,materie", concepţia materialistă este optimistă. Aceasta taie nervul vital al ideologismului, a cărui forţă principală, constând în apercepţie activă şi în realizarea imaginilor primordiale este astfel paralizată. De aceea pentru punctul de vedere ideologic, o atare concepţie pare pesimistă, căci ea îi răpeşte orice speranţa de a mai vedea vreodată ideea eternă realizată în fenomen. O lume de fapte reale înseamnă pentru el exilare şi absenţa perpetua a patriei. Faptul ca James aşază materialismul în paralel cu pesimismul ar putea sugera că el personal este de partea ideologismului

– presupunere ce ar putea fi, fără dificultate, întărită de multe alte date din viaţa filozofului. Această împrejurare ar putea lămuri şi de ce ,,tough-minded" a primit epitete uşor suspecte, precum senzualism, materialism, ireligios. La aceeaşi împrejurare trimite şi acel pasaj din Pragmatism în care James compară aversiunea reciprocă dintre tipuri cu întâlnirea dintre turiştii bostonieni şi populaţia din Cripple Creek''*15. Comparaţia, puţin măgulitoare pentru tipul opus, lasă să se întrevadă o aversiune afectivă căreia nici măcar o voinţă puternică de dreptate nu îi poate face faţă. Acest mic „document humain" îmi pare a fi o dovadă preţioasă a faptului că există o deosebire iritantă între cele două tipuri. Ar putea să pară meschin faptul că pun accentul tocmai pe astfel de incompatibilităţi afective. Dar nenumărate experienţe m-au convins că asemenea sentimente reţinute în adâncul conştiinţei pot influenţa nefavorabil până şi raţionamentul cel mai frumos, împiedicând înţelegerea. E uşor de imaginat că şi populaţia din Cripple Creek priveşte într-un anume fel pe turistul bostonian.

<Nota 15>James, Pragmatism, p. 13. Locuitorii din Boston sunt cunoscuţi pentru estetismul lor „spiritualizat". Cripple Creek este un bine cunoscut district minier din Colorado. Nu e greu de imaginat contrastul! <Nota 15>

e) Cea de a cincea pereche de contrarii este religiozitate versus ireligiozitate.

593. Valabilitatea acestei opoziţii pentru psihologia tipurilor elaborată de James atârnă în mod esenţial de definiţia pe care el o dă religiozităţii. Concepând esenţa religiozităţii integral din punct de vedere ideologic ca o

atitudine în care ideea religioasă joacă un rol dominant (în opoziţie cu sentimentul), el are evident dreptate să considere tipul ,,tough-minded" şi ireligios. Dar James gândeşte prea departe şi prea uman ca să nu vadă că atitudinea religioasă poate fi determinată şi de sentimentul religios. Doar afirmă chiar el: «Veneraţia pe care o avem faţă de realităţi nu a neutralizat religiozitatea din noi. Dar această veneraţie este ea însăşi aşa-zicând religioasă. Atitudinea noastră ştiinţifică este evlavioasă (our scientific temper is devout)."*16 Lipsa de veneraţie faţă de ideile „eterne" este înlocuită de empirist printr-o aşa-zisă credinţă religioasă în faptul real. A-ţi orienta atitudinea pe ideea de Dumnezeu ori pe ideea de materie sau a ridica faptele reale la rang de factori determinanţi ai acestei atitudini este din punct de vedere psihologic acelaşi lucru. În măsura în care atare orientare se desfăşoară doar necondiţionat, ea merită epitetul ,,religios". Dintr-un punct de vedere mai înalt însă, faptul real este vrednic să fie factor necondiţionat tot atât de mult cât şi ideea, cât şi imaginea primordială pe care ciocnirea dintre om şi condiţiile sale interioare, pe de-o parte, şi faptele dure ale realităţi exterioare, pe de alta a creat-o timp de miliarde de ani. Dăruirea necondiţionată către faptele reale nu poate fi nicicând

<Nota 16> Loc. cit., p. 15. <Nota 16>

socotită din punct de vedere psihologic, ireligioasă. Tipul ,,tough-minded" dispune tocmai de religia lui empirică, după cum tipul ,,tender-minded" posedă o religie ideologizantă. Oricum, e un dat al epocii culturale contemporane faptul că ştiinţa este dominată de obiect, iar religia de subiect, respectiv de ideologism, căci ideea acţionând din ea însăşi a trebuit să se refugieze undeva, după ce în ştiinţă i-a cedat obiectului locul. Dacă religia este înţeleasă în acest mod, ca un fenomen cultural contemporan, atunci James are dreptate să-1 considere pe empirist ireligios, dar numai în acest caz. De vreme ce

filozofii nu sunt neapărat o clasă de oameni aparte, tipurile lor se vor regăsi mult dincolo de domeniul insului care filozofează, anume în întreaga umanitate, poate chiar până acolo până unde se întinde umanitatea cultivată în genere. Fie şi numai din acest motiv, nu ar fi permis să se considere ireligioasă o jumătate din umanitatea cultivată. Ştim din psihologia primitivului că funcţia religioasă face parte din psihic şi este întotdeauna şi pretutindeni prezentă, oricât ar fi de nediferenţiată.

594. Dacă acceptam ideea că James nu se opreşte la limitarea indicată mai sus a noţiunii de ,,religie", atunci trebuie să convenim că este din nou vorba în cazul său de o deviaţie afectivă care, după cum am văzut, se produce mult prea uşor.

f) Cea de a şasea pereche de contrarii este indeteminism versus determinism.

595. Această opoziţie este interesantă din punct de vedere psihologic. E de la sine înţeles faptul că empirismul gândeşte cauzal, acceptând axiomatic legătura necesară dintre cauză şi efect. Atitudinea empirică este orientată de către obiectul perceput empatetic, ea este cumva determinata de faptul exterior, cu sentimentul necesităţii unei acţiuni decurgând dintr-o cauză. E firesc ca acestei atitudini să i se impună psihologic impresia de raporturi cauzale irevocabile. Identificarea proceselor psihice lăuntrice cu desfăşurarea faptelor exterioare este dată din pricină că în actul empatetic îi revine obiectului, în mod inconştient, o parte considerabilă din propria activitate, din propria viaţă a subiectului. Acesta este astfel asimilat obiectului,

deşi cel care percepe empatetic crede că el asimilează obiectul. Dacă se pune însă un accent puternic pe obiect, atunci acesta capătă o importanţă care influenţează, la rându-i, subiectul, constrângându-1 la o disimulare de sine. Psihologia umană este, după cum se ştie, cameleonică, experienţă pe care psihologul o face zi de zi. Oriunde precumpăneşte obiectul, subiectul se asimilează naturii obiectului. Aşa, de pildă, identificarea cu obiectul iubit joacă în terapia analitică un rol nu mic. Psihologia primitivilor ne oferă o mulţime de exemple de disimilare în favoarea obiectului, de pildă, asimilarea animalului totemic şi a duhurilor strămoşilor. Stigmatizarea sfinţilor din Evul Mediu şi până astăzi aparţine aceleiaşi categorii. În imitatio Chiristi, disimilarea este ridicată chiar la rangul de principiu.

596. Ţinând seama de această incontestabilă predispoziţie a psihicului uman pentru disimilare, acceptarea de către subiect a legăturilor cauzale obiective este uşor de înţeles. Cum am spus, psihicul are astfel impresia că principiul cauzal este singurul valabil. Ca să se poată apăra de atotputernicia acestei impresii, el are nevoie de întregul eşafodaj al teoriei cunoaşterii. Lucrurile sunt complicate de faptul că, prin întreaga ei esenţă, atitudinea empirică ne împiedică să credem în libertatea interioară. Căci ne lipseşte orice dovadă, orice posibilitate de a o dovedi. Ce poate într-adevăr spune acel sentiment palid, nelămurit, de libertate faţă cu masa strivitoare de dovezi obiective de semn contrar? Determinismul empiristului este de aceea inevitabil, presupunând că el îl gândeşte într-adevăr şi nu preferă – precum se întâmplă adesea – să posede două sertare, unul pentru ştiinţă, iar celălalt pentru religia transmisă de părinţi şi de societate.

597. După cum am văzut, esenţa ideologismului stă în activarea inconştientă a ideii. Această activare se poate sprijini pe o aversiune ulterioară, dobândită în viaţă

împotriva empatiei, dar ea poate fi şi înnăscută, ca o atitudine apriorică creată şi favorizată de natură. (În experienţa mea practică m-am întâlnit în mai multe rânduri cu astfel de cazuri.) În această din urmă împrejurare, ideea este aprioric activă, fără ca, din cauza lipsei ei de conţinut şi de reprezentabilitate, să fie însă şi conştientă. În calitate de dat interior, predominant, dar nereprezentabil, ea este supraordonată realităţilor „obiective", exterioare şi conferă cel puţin subiectului sentimentul independenţei şi al libertăţii ce îi sunt proprii, subiectul simţindu-se independent şi liber faţă de obiect în virtutea asimilării lăuntrice a ideii.

Daca ideea este factorul orientativ principal, ea îşi asimilează subiectul tot aşa cum subiectul încearcă, modelând materia experienţei, să-şi asimileze ideea. Are prin urmare loc, exact ca în cazul atitudinii centrate pe obiect – vezi mai sus – , o disimilare a subiectului de el însuşi, dar în sens invers, respectiv în favoarea ideii. Imaginea primordială moştenită este o mărime supraordonată tuturor schimbărilor fenomenale; ea supravieţuieşte tuturor timpurilor şi se află deasupra oricărei experienţe individuale. De aici, energia remarcabilă a ideii. Activată, ea transferă subiectului un sentiment pronunţat de forţă, asimilându-şi subiectul prin intermediul empatiei interioare inconştiente. De unde faptul că în subiect ia naştere un sentiment de forţă, de autonomie, de libertate şi de veşnicie.*17 Când subiectul simte activitatea liberă a ideii sale înălţate deasupra datului real, i se impune firesc ideea de libertate. Dacă ideologismul său este pur, el trebuie să ajungă chiar la indeterminism.

598. Opoziţia discutată aici caracterizează în bună măsură tipurile noastre. Extravertitul este definit de aspiraţia către obiect, de identificarea empatetică cu el şi de dependent voita de el. Extravertitul este influenţat de obiect în aceeaşi măsură în care aspiră să-1 asimileze. Introvertitul, în schimb, este caracterizat de o aparentă autonomie faţă de obiect. Se împotriveşte oricărei dependenţe de acesta, îi respinge influenţa, ba simte uneori chiar spaima faţă de el. Cu atât mai mult depinde de idee,

care îl apără de dependent exterioară, conferindu-i sentimentul libertăţii interioare, dar şi o marcată psihologie a puterii.

<Nota 17> Cf. postulatele lui Kant despre Dumnezeu, fericire şi nemurire. <Nota 17>

g) Cea de a şaptea opoziţie este monism versus pluralism.

599. Se înţelege, potrivit celor afirmate mai sus, că atitudinea orientată de idee tinde către monism. Fie că este dedusă prin abstracţie din reprezentări şi noţiuni concrete, fie că există *a priori* ca formă inconştientă, ideea are întotdeauna caracter ierarhic. În primul caz, ea este punctul cel mai înalt al edificiului care încheie şi îmbrăţişează tot ceea ce se află sub el; în cel din urmă caz, ea este legislatorul inconştient care reglează posibilităţile şi necesităţile gândirii. În ambele împrejurări, ideea posedă însuşiri dominatoare. Deşi există un număr mare de idei, una dintre ele deţine pentru un timp mai scurt sau mai lung întâietatea şi constelează monarhic majoritatea elementelor psihice. Tot atât de limpede este şi situaţia inversă, anume că atitudinea care se orientează către obiecte înclină întotdeauna către un număr mare de principii (pluralism), căci varietatea calităţilor obiectelor impune un număr mare de noţiuni şi principii, fără de care o explicaţie nu se poate adapta esenţei obiectului.

600. Tendinţa monistă aparţine atitudinii introvertite, tendinţa pluralistă celei extravertite.

h) Cea de a opta opoziţie este dogmatism versus scepticism.

601. Este uşor de văzut şi în acest caz că dogmatismul ascultă în primul rând de atitudinea branşata pe idee, deşi realizarea inconştientă a ideii nu este eo ipso dogmatism. Oricum, felul în care o idee inconştientă se realizează, ca să spun aşa prin constrângere, lasă asupra celui din afară impresia că cel care gândeşte potrivit ideilor pleacă de la o dogmă în ale cărei limite rigide este comprimată materia experienţei. Atitudinea orientată către obiect pare evident sceptică în raport cu toate ideile apriorice, căci ea vrea în primul rând să dea cuvântul obiectului şi experienţei, nesocotind ideile generate. Scepticismul este în acest sens chiar o condiţie prealabilă necesară oricărui empirism.

602. Şi această pereche de opoziţii confirmă asemănarea esenţială dintre tipurile lui James şi tipurile mele.

3. Privire critica asupra concepţiei lui James

603. Dacă e să critic concepţia lui James, voi sublinia în primul rând faptul că ea tratează aproape exclusiv calităţile de gândire ale tipurilor. De altfel, de la o lucrare filozofica nici nu ne-am fi putut aştepta la altceva. Dar această unilateralitate determinată de cadru oferă uşor prilej de confuzie. Căci nu este greu a demonstra ca o calitate ori alta sau chiar mai multe dintre ele aparţin şi tipului opus. Există, de pildă, empirişti dogmatici, religioşi, idealişti, intelectualişti şi raţionalişti, după cum există ideologi materialişti, pesimişti, determinişti şi ireligioşi. Chiar dacă se poate invoca faptul că aceste expresii desemnează stări complexe de lucruri, în care intră în joc o mare varietate de nuanţe, confuzia persistă. Expresiile lui James luate separat sunt prea lungi şi oferă doar în totalitatea lor o imagine aproximativă a opoziţiei tipice, fără însă a o reduce pe aceasta la o formulă simplă. În general, tipurile lui James reprezintă o completare valoroasă a

imaginii tipurilor pe care am dedus-o din celelalte surse. Lui James îi revine meritul incontestabil de a fi arătat pentru prima dată, cu minute, importanţa extraordinară a temperamentelor pentru constituirea gândirii filozofice. Concepţia sa pragmatică urmăreşte să suspende opoziţiile dintre concepţiile filozofice, determinate de deosebiri temperamentale. După cum se ştie, pragmatismul este un curent de gândire foarte răspândit, cu originea în filozofia engleza*18, care recunoaşte ,,adevărului" o valoare limitată la utilitatea şi eficienţa sa practică, eventual fără a lua în considerare caracterul contestabil al unui punct de vedere sau al altuia. Este semnificativ faptul că James îşi începe expunerea concepţiei sale filozofice tocmai cu opoziţia tipurilor, fundamentând astfel necesitatea unei viziuni pragmatice. Se repetă în felul acesta spectacolul pe care ni 1-a oferit deja Evul Mediu timpuriu. Opoziţia de atunci era: nominalism versus realism, iar Abelard a fost acela care a încercat să acorde contrariile în sermonism sau conceptualism. Dar cum gândirea de atunci ignora cu totul punctul de vedere psihologic, soluţia lui s-a dovedit a fi în chip unilateral logic-intelectualistă. James e mai profund, el concepe psihologic opoziţia şi încearcă în mod corespunzător să găsească o soluţie pragmatică. Oricum, nu trebuie să ne facem iluzii în ce priveşte valoarea acestei soluţii:

<Nota 18> Cf. F.C.S. Schiller, Humanism, 1906. <Nota 18>

pragmatismul nu este decât un expedient care poate pretinde valabilitate atâta timp cât, în afară de posibilităţile de cunoaştere temperamental nuanţate ale intelectului, nu există alte surse capabile să adauge noi elemente la instituirea concepţiei filozofice.

604. Bergson s-a referit oricum la intuiţie şi la posibilitatea unei ,,metode intuitive". Dar, după cum se ştie, el a rămas la simpla referinţă. Lipseşte

dovada metodei, care nici nu poate fi lesne adusă, deşi Bergson invocă noţiunile de ,,èlan vital" şi de ,,durèe crèatrice" ca rezultate ale intuiţiei. Exceptând viziunea intuitivă fundamentală, care se justifică psihologic prin faptul că ea era deja curentă în Antichitate, în special în neoplatonism ca o combinaţie intuitivă, metoda lui Bergson este intelectualistă şi nu intuitivă.

605. Sursa intuitivă a fost folosită într-o măsură incomparabil mai mare de către Nietzsche care, elaborându-şi concepţia filozofică, s-a eliberat astfel de simplul intelect, chiar dacă sub o formă şi într-o măsură care a făcut ca intuiţionismul lui să depăşească mult limitele unei viziuni filozofice asupra lumii şi să conducă la un act artistic în bună parte inaccesibil criticii filozofice. Mă refer evident la Zarathustra şi nu la culegerile de aforisme filozofice care ca atare sunt în primul rând criticabile din punct de vedere filozofic, şi anume precumpănitor în virtutea metodei lor intelectualiste. Dacă se poate în genere vorbi de o ,,metoda intuitivă", atunci Zarathustra lui Nietzsche oferă, după părerea mea, cel mai bun exemplu şi totodată dovada concludentă că problemele pot fi concepute într-un mod nonintelectualist şi totuşi filozofic. Ca precursori ai intuiţionismului nietzscheean ar trebui, cred, citaţi Schopenhauer şi Hegel, primul în legătură cu intuiţia afectivă care îi influenţează decisiv concepţia filozofică, ultimul în legătură cu intuiţia ideală care stă la baza sistemului său. La aceşti doi precursori, intuiţia s-a situat – dacă mă pot exprima astfel – sub nivelul intelectului, la Nietzsche, în schimb, deasupra lui.

606. Opoziţia dintre cele două ,,adevăruri" pretinde mai întâi o atitudine pragmatică, dacă vrem să fim drepţi cu punctul de vedere contrar. Oricât de indispensabilă este metoda pragmatica, ea presupune totuşi prea multă resemnare, corelându-se aproape inevitabil cu o lipsă de modelare artistică. Or, rezolvarea conflictului dintre contrarii

nu se produce nici printr-un compromis logico-intelectualist, ca în conceptualism, şi nici prin măsurarea pragmatică a valorii practice proprie concepţiilor logic ireconciliabile, ci numai prin creaţie sau fapta pozitivă care absoarbe contrariile ca elemente necesare ale coordonării, aşa cum o mişcare musculară coordonată implică întotdeauna şi inervarea antagoniştilor. Pragmatismul nu poate fi de aceea decât o atitudine tranzitorie, destinată să pregătească drumul faptei creatoare prin înlăturarea prejudecăţilor. Cred că pe noul drum, pregătit de pragmatism şi la care trimite Bergson, filozofia germană – în orice caz nu cea academică – s-a angajat deja: este vorba de Nietzche care, cu violenţa ce îl caracterizează, a format această poartă. Fapta sa depăşeşte insuficienţa soluţiei pragmatice, şi anume tot atât de radical pe cât recunoaşterea pragmatică a valorii vitale a unui adevăr depăşeşte – şi va depăşi în continuare – unilateralitatea uscată a conceptualismului inconştient al filozofiei de după Abelard.

IX
PROBLEMA TIPURILOR IN BIOGRAFIE

607. Cum era aproape de aşteptat, şi domeniul biografiei îşi aduce contribuţia la problema tipurilor psihologice. Datorăm metodologiei de ordinul ştiinţelor naturii a unui Wilhelm Ostwald*1 faptul că, prin compararea unui număr oarecare de biografii aparţinând unor cercetători eminenţi ai naturii, el a pus în lumină existenţa unei opoziţii psihologice tipice, aceea dintre tipul clasic şi cel romantic. ,,În timp ce primul, afirma Ostwald, este caracterizat prin desăvârşirea în toate privinţele a fiecăreia din prestaţiile sale, totodată de un mod de a fi rezervat şi de o influenţă personală redusa asupra celor din jurul său,

romanticul izbeşte prin calităţi opuse. El este definit nu atât prin desăvârşirea unei lucrări anume, cât prin varietatea şi originalitatea probantă a numeroase prestaţii ce se succed rapid, de asemenea prin faptul că obişnuieşte să acţioneze nemijlocit asupra contemporanilor săi [...) Se cuvine de asemenea subliniat ca viteza de reacţie mentală este determinantă pentru stabilirea tipului căruia îi aparţine savantul. Cercetători cu viteză foarte marc de reacţie sunt romantici, cei cu viteza mică de reacţie sunt clasici."*2 Clasicul are un mod lent de producţie şi uneori dă relativ târziu la lumina roadele cele mai depline ale spiritului sau.*3 O caracteristică a tipului clasic este, după Ostwald, ,,nevoia stringentă de a apărea ireproşabil în faţa opiniei publice."*4

<Nota 1> Ostwald, Groβe Manner, ed a 3-a şi a 4-a, 1910 </nota 1>

<Nota 2> Loc. cit., pp. 44 şi urm. </nota 2>

<Nota 3> Loc. cit., p. 89. </nota 3>

<Nota 4> Loc. cit., p. 94. </nota 4>

Tipului clasic, ca o compensaţie pentru ,,influenţa personală scăzuta, îi este conferită influenţa cu atât mai generoasă a scrisului"*5. Oricum însă, şi această influenţă are limite, după cum rezultă din următorul caz, amintit de Ostwald, din biografia lui Helmholtz. Cu ocazia cercetărilor matematice ale lui Helmholtz despre efectele curenţilor de inducţie, Du Bois-Reymond îi scrie acestuia: ,,Tu trebuie – nu mi-o lua în nume de rău – să ai mai multă grija în a face abstracţie de punctul de vedere al ştiinţei tale şi a te situa în perspectiva punctului de vedere al acelora care nu ştiu despre ce este vorba şi nu ştiu ce vrei să le explici." Helmholtz răspunde: ,,În ce priveşte expunerea articolului, ea mi-a dat de astă dată multa bătaie de cap, dar cred, în cele din urma, că pot fi mulţumit de ea." Ostwald observă în această ordine de idei: ,,E1 nu se opreşte nicidecum la problema cititorului

căci, potrivit naturii clasicului, el scrie pentru sine, adică astfel încât expunerea proprie să îi pară lui, şi nu altora, ireproşabilă." Este caracteristic ceea ce îi scrie Du Bois în aceeaşi epistolă lui Helmholtz: ,,Ţi-am citit de câteva ori studiul şi extrasul fără să înţeleg ce ai făcut de fapt [...] În cele din urmă am descoperit singur metoda ta şi treptat ţi-am înţeles şi expunerea."*6

608. Acest caz reprezintă un eveniment absolut tipic în viaţa clasicului – care izbuteşte rareori sau niciodată să ,,aprindă prin sufletul său suflete asemănător alcătuitc"*7 şi arată că eficienţa prin scris care îi este atribuită vine în principal de la faptul că ea este, de regulă, postumă, cu alte cuvinte că se face simţită atunci când omul este ulterior descoperit prin scrierile sale, aşa cum s-a întâmplat cu Robert Mayer şi lucrările acestuia par să fie foarte adesea lipsite de acea influenţă nemijlocit personală care convinge şi înflăcărează, căci scrierea este în cele din urma o expresie la fel de personală ca şi o conversaţie sau o conferinţă. Influenţa mediată de scriere a clasicului se întemeiază deci mai puţin pe calităţile exterioare stimulatoare ale acesteia, şi mai mult pe faptul că ea este în definitiv tot ce rămâne după el şi tot ceea ce permite reconstituirea ulterioară a prestaţiei omului.

<Nota 5> Loc. cit., p. 100. </Nota 5>

<Nota 6> Loc. cit., p. 280. </Nota 6>

<Nota 7> Loc. cit., p. 100. </Nota 7>

Reiese, s-ar zice, şi din descrierea lui Ostwald că tipul clasic comunică doar rareori ceea ce face şi cum face, ci mai degrabă doar rezultatele obţinute, căci lui nu îi pasă că publicul nu are habar de drumul pe care el s-a angajat. S-ar părea că pentru clasic drumul urmat, modurile creaţiei proprii sunt de importanţă mai mica deoarece ele sunt intim legate de personalitatea sa pe care el şi-o menţine într-un plan secund.

609. Ostwald compară cele doua tipuri ale sale cu cele patru temperamente din Antichitate*8, şi anume în funcţie de particularitatea fundamentală, pe care o socoteşte importantă, a reacţiei lente, respectiv rapide. Reacţia lentă corespunde temperamentului flegmatic şi melancolic, reacţia rapidă celui sangvin şi coleric. Ostwald consideră sangvinul şi flegmaticul drept tipuri normale medii, iar colericul şi melancolicul drept exagerări maladive ale caracterelor fundamentale. Parcurgând biografiile lui Humphry Davy şi Liebig pe de-o parte, pe acelea ale lui Robert Mayer şi Faraday pe de alta, observăm fără dificultate că primii au fost inechivoc ,,romantici” şi totodată sangvin-colerici, ultimii în schimb, atât ,,clasici", cât şi flegmatic-melancolici. Aceste observaţii ale lui Ostwald mi se par întru totul convingătoare, căci cele patru temperamente antice au fost foarte probabil stabilite cu pornire de la acelaşi principiu al experienţei, în baza căruia şi Ostwald a diferenţiat tipul clasic de cel romantic. Cele patru temperamente sunt evident identificate în funcţie de afectivitate, adică de reacţiile afective manifestate. Psihologic însa această clasificare este superficială ea judecă exclusiv din punctul de vedere al manifestării exterioare. Potrivit acestei vechi clasificări, un ins care se comporta liniştit şi nu atrage atenţia aparţine temperamentului flegmatic. El trece drept ,,flegmatic" şi este integral flegmaticilor. În realitate, el poate să fie orice în afara de flegmatic, poate să fie o natură sensibilă, chiar pătimaşă, la care emoţia să se desfăşoare în interior, iar o excitaţie lăuntrică foarte puternică să se exprime prin cea mai deplină linişte.

<Nota 8>Loc. cit., p. 372. </Nota 8>

Interpretarea pe care Jordan o dă tipurilor ia în considerare această stare de fapt. Ea nu judeca după o impresie superficială, ci după o înţelegere mai adâncă a naturii umane. Trăsătura distinctivă fundamentală a lui Ostwald se sprijină, ca şi vechea clasificare a temperamentelor, pe

impresia exterioară. Tipul său ,,romantic" este caracterizat de o reacţie rapidă în afară. Tipul ,,clasic" reacţionează poate tot atât de rapid, dar în interior.

610. Parcurgând biografiile lui Ostwald, se observă fără dificultate că tipul ,,romantic" corespunde tipului extravertit, iar tipul ,,clasic", celui introvertit. Humphry Davy şi Liebig sunt exemple şcolare pentru tipul extravertit, după cum Robert Mayer şi Faraday, pentru cel introvertit. Reacţia în afară îl caracterizează pe extravertit, cea în interior pe introvertit. Extravertitul nu are dificultăţi speciale în a se exterioriza, el îşi valorifică aproape involuntar prezenţa, căci întreaga sa natură tinde să se transfere asupra obiectului. El se dăruieşte uşor lumii înconjurătoare, şi anume într-o formă necesamente comprehensibilă şi deci acceptabilă pentru mediul său. Forma este de regulă plăcută, oricum însă comprehensibilă, chiar atunci când e neplăcută. Căci ţine de reacţia şi de exteriorizarea rapidă faptul că asupra obiectului să transferă nu doar ceea ce e de preţ, ci şi ceea ce e lipsit de valoare, atât ceea ce atrage, cât şi gânduri şi afecte respingătoare. Din cauza exteriorizării şi transferării rapide, conţinuturile sunt puţin prelucrate şi de aceea uşor comprehensibile, din chiar succesiunea cronologică a exprimărilor nemijlocite apare o scrie gradată de imagini care arată limpede publicului drumul pe care s-a angajat cercetătorul, ca şi modul în care el a obţinut rezultatul dorit.

611. Introvertitul, în schimb, care reacţionează mai întâi doar în interior, nu îşi exteriorizează de regulă reacţiile (cu excepţia exploziilor afective!). El îşi trece sub tăcere reacţiile, care pot fi la fel de rapide ca şi cele ale extravertitului. Dar ele nu se manifestă şi de aceea introvertitul lasă uşor impresia de lentoare. Deoarece reacţiile nemijlocite sunt întotdeauna intens personale, extravertitul nu poate decât să-şi dea la iveală personalitatea. Introvertitul în schimb îşi ascunde personalitatea, trecându-şi reacţiile imediate sub tăcere. El nu tinde către empatie, către transferul conţinuturilor sale

asupra obiectului, ci către abstragerea din obiect. În loc să-şi exteriorizeze nemijlocit reacţiile, el preferă, de aceea, să le prelucreze îndelung în interior şi să iasă apoi la lumină cu un rezultat gata elaborat. El aspiră să-şi epureze pe cât posibil rezultatul de orice trăsătura personala şi să-l prezinte ca pe ceva distinct de orice relaţie personală. Conţinuturile sale se oferă lumii exterioare într-o formă cât mai abstractă şi mai depersonalizată, ca rezultat al unei lucrări interioare de lungă durată. Dar aceste rezultate sunt şi greu de înţeles, căci publicului îi lipseşte orice cunoaştere a preliminariilor şi a modului în care cercetătorul a ajuns la ele. Publicului îi lipseşte şi relaţia personală cu el, deoarece introvertitul tace şi îşi ascunde personalitatea. Or, tocmai raporturile personale sunt acelea care permit adesea să se înţeleagă ceea ce scapă intelectului. Trebuie să se ţină riguros seama de această împrejurare când e vorba să se aprecieze dezvoltarea unui introvertit. De regulă, suntem rău informaţi în ce îl priveşte pe introvertit, deoarece nu îl putem vedea. Fiindcă nu reacţionează direct în afara, personalitatea sa nu se manifestă. Întotdeauna viaţa lui oferă publicului libertatea de a se exersa în interpretări şi proiecţii fantastice, în împrejurarea în care – de pilda graţie prestaţiilor sale – el devine obiect de interes general.

612. Atunci când Ostwald afirmă că precocitatea spirituala îl caracterizează pe romantic, se cuvine se adăugăm că romanticul tocmai îşi arată precocitatea, în timp ce clasicul poate că este tot atât de matur, dar îşi închide produsele proprii în sine, nu intenţional, ci din incapacitatea de a le exterioriza. Din pricina unei diferenţieri afective insuficiente, introvertitul continuă multa vreme să-şi păstreze o anume stângăcie, de fapt un infantilism al relaţiei personale, a ceea ce englezii numesc personality". Manifestarea personală a introvertitului este într-o asemenea măsură nesigură şi imprecisă, încât el nu cutează să se înfăţişeze celor din jurul său decât cu produse pe care le consideră perfecte. El preferă totodată să-şi lase produsele să vorbească în favoarea lui decât să se angajeze personal pentru ele. Din cauza acestei atitudini, apariţia sa

pe scena lumii este amânata, ceea ce îi poate atrage calificativul de întârziat. O astfel de apreciere superficială nu ţine seama de faptul că infantilismul celui aparent precoce, diferenţiat către exterior, este de natura interioară, ţinând vădit de fiinţa sa lăuntrică. Ceea ce se manifestă abia mai târziu în viaţa precocelui, de pildă sub forma unei imaturităţi morale sau – foarte frecvent – sub forma unui izbitor infantilism în gândire.

613. Romanticul are, de regulă, posibilităţi mai favorabile de dezvoltare şi evoluţie decât clasicul, aşa cum observă, pe buna dreptate, Ostwald. El se înfăţişează publicului într-un mod evident şi convingător, manifestându-şi prin reacţii exterioare importanţa personală. Astfel el îsi face rapid nenumărate relaţii preţioase care îi fertilizează munca şi îi favorizează dezvoltarea pe orizontala.*9 Invers, clasicul rămâne ascuns, lipsa de relaţii personale îi limitează extensia domeniului de preocupări, în schimb, activitatea sa câştigă în adâncime, iar roadele muncii sale, în durată.

614. Entuziasm posedă ambele tipuri, cu toate acestea, când este plină, inima extravertitului se revarsă, în vreme ce entuziasmul îi pecetluieşte introvertitului gura. Drept urmare, introvertitul nu aprinde flacăra entuziasmului în cei din jurul său şi nu are un cerc de colaboratori pe potriva lui. Chiar daca ar simţi dorinţa şi impulsul de a comunica, s-ar teme de laconismul exprimării sale şi de uimirea neînţelegătoare, decurgând de aici, a publicului; ar evita sa facă alte tentative, mai ales că foarte adesea nimeni nu l-ar crede în stare să spună ceva ieşit din comun. Pentru o judecată superficială, expresia, personalitatea lui sunt obişnuite, în vreme ce romanticul apare ,,interesant" din naştere şi poseda arta de a sublinia, cu mijloace permise sau nepermise, o astfel de impresie. Această capacitate diferenţiata de exprimare constituie un fundal favorabil ideilor importante şi ajută, prevenitor, publicul, ale cărui cunoştinţe sunt insuficiente, să treacă peste lacunele gândirii lui.

615. Subliniind activitatea didactică eficientă şi strălucitoare a romanticului, Ostwald caracterizează cât se poate de nimerit acest tip. Romanticul întreţine o relaţie empatetică cu elevul sau şi găseşte de aceea cuvântul potrivit la momentul potrivit.

<Nota 9> Loc. cit., p. 374. </Nota 9>

Clasicul, în schimb, se concentrează asupra propriilor gânduri şi probleme şi trece cu vederea dificultăţile de înţelegere ale elevului său. Ostwald observă în legătura cu clasicul Helmholtz: „În ciuda ştiinţei enorme, a experienţei cuprinzătoare şi a spiritului creator care îi erau proprii, el nu a fost niciodată un bun profesor: nu reacţiona pe moment, ci doar cu întârziere. Când un elev îl întreba ceva în laborator, el îi promitea să se gândească la întrebare şi îi aducea într-adevăr răspunsul peste câteva zile. Răspunsul se află însă la o asemenea distanţă fără de condiţia elevului încât acesta izbutea doar rareori să stabilească o corelaţie între dificultatea de care se izbise şi teoria completă a unei probleme generale pe care i-o prezenta profesorul. Lipsea astfel nu numai ajutorul instantaneu de care orice începător are atâta nevoie, ci şi îndrumarea nemijlocit calibrată pe personalitatea elevului, în virtutea căreia acesta evoluează treptat de la o lipsa de autonomie iniţiala la stăpânirea deplină a domeniului ştiinţific ales. Toate aceste deficienţe vin din faptul că profesorul nu poate să reacţioneze imediat la nevoia de învăţătură a elevului; pentru a-şi exercita acţiunea aşteptată şi dorită, profesorul are nevoie de atâta timp, încât acţiunea însăşi se pierde din chiar acest motiv."*10

616. Explicaţia furnizată de Ostwald, respectiv lentoarea reacţiei introvertitului, nu mi se pare suficientă. Nu este dovedit faptul ca Helmholtz posedă o viteza de reacţie redusă. El reacţionează nu numai în afara, ci şi în interior. El nu are o relaţie empatetică cu elevul, de aceea nu înţelege ce doreşte acesta. Concentrându-se asupra gândurilor sale, el nu reacţionează la dorinţa personală a

elevului, ci la gândurile pe care întrebarea elevului i le suscită, şi anume atât de rapid şi de temeinic încât intuieşte pe loc o înlănţuire vastă de idei pe care însă nu este în măsură să o sesizeze imediat şi să o redea într-o forma abstractă şi elaborată, dar nu pentru că gândeşte prea lent, ci pentru că este obiectiv imposibil să cuprindă pe moment, într-o singură formulă şi în toată întinderea ei, problema intuită. Neobservând, fireşte, că elevul nu are habar de toate acestea, el crede că e vorba tocmai de acea problemă anume şi nu de un sfat extrem de simplu pe care ar fi fost fără doar şi poate în stare să-l dea, dacă ar fi înţeles că de el are nevoie elevul tocmai în acel moment spre a putea merge mai departe.

<Nota 10> Loc. cit., p. 377. </Nota 10>

Ca introvertit, profesorul însă nu intră în empatie cu psihologia elevului, ci cu propriile sale probleme teoretice, răsucind mai departe firul întins de elev, evident de o maniera adaptată chestiunii, nu însa şi necesităţii de moment a acestuia din urma. Atitudinea particulară a profesorului introvertit este în ce priveşte activitatea didactică foarte nepotrivită şi nefavorabilă impresiei personale pe care el o face. Profesorul introvertit lasă impresia de lentoare, de ciudăţenie, chiar de mărginire, motiv pentru care este subapreciat nu doar de marele public, ci şi de cercul restrâns al colegilor de breaslă până în clipa în care elaboratele sale intelectuale sunt regândite, prelucrate şi traduse de cercetătorii care îl urmează.

617. Matematicianul Gauss resimţea atâta neplăcere la ideea de a preda, încât înştiinţa pe fiecare student care se înscria la el că probabil cursul anunţat nu va mai avea loc; şi asta, pentru a scăpa astfel de obligaţia de a-l ţine. Ceea ce i se părea a fi penibil în activitatea didactică era, după cum remarca pe buna dreptate Ostwald, ,,necesitatea de a exprima în prelegeri rezultatele sale ştiinţifice, înainte de a le fi fixat şi cizelat în amănunt formularea. A comunica astfel rezultatele sale altora, fără această prelucrare

prealabilă, va fi fost pentru el echivalent cu a se înfăţişa unor străini în pijama."*11 Cu această observaţie, Ostwald atinge un punct foarte important, anume aversiunea mai sus semnalată a introvertitului de a comunica celor din jurul său altceva decât informaţii impersonale.

618. Ostwald subliniază faptul că romanticul trebuie să-şi încheie cariera, de regulă, relativ devreme din pricina unei epuizări în continuă creştere. Ostwald înclina să explice şi această stare de fapt printr-o viteza de reacţie sporită. Deoarece sunt de părere că noţiunea de viteză a reacţiei mentale nu este nici pe departe lămurită ştiinţific, iar până acum nu a fost dovedit, şi probabil nici nu va fi, faptul ca reacţia externa este mai rapida decât cea internă, cred că epuizarea mai rapidă a savantului extravertit se bazează în esenţă pe reacţia externă care îl particularizează.

<Nota 11> Loc. cit., p. 380. </Nota 11>

El începe să publice foarte devreme, devine repede cunoscut, desfăşoară în scurtă vreme o activitate publicistică şi academica intensivă, cultiva relaţii personale cu un cere întins de prieteni şi de cunoscuţi şi contribuie neobişnuit de mult la dezvoltarea elevilor săi. Cercetătorul introvertit începe să publice mai târziu, lucrările sale se succed la intervale mai mari de timp, sunt de cele mai multe ori sărăcăcioase în expresie, evită repetările tematice în măsura în care nu pot aduce ceva fundamental nou; ca urmare a laconismului pregnant al comunicării ştiinţifice, în care lipsesc adesea toate referinţele la drumul parcurs sau la materialele prelucrate, lucrările sale nu sunt nici înţelese, nici preţuite, iar autorul rămâne necunoscut. Neplăcerea de a preda îl face să nu caute discipoli, ignorarea sa de către ceilalţi exclude relaţiile cu un cere mai mare de cunoştinţe şi de aceea el trăieşte, de regulă, nu doar de nevoie, ci şi în virtutea propriei opţiuni, retras, în afară primejdiei de a se cheltui prea mult. Reacţia sa către interior îl face să se angajeze mereu pe căile limitate ale activităţii de cercetare care se dovedeşte a fi foarte obositoare si, în timp, chiar

epuizantă, dar care nu se revarsă asupra cunoscuţilor şi a elevilor săi. Oricum, cade greu în cumpănă faptul că succesul evident al romanticului este un stimulent vitalizant, foarte adesea refuzat clasicului, care se vede obligat să-şi caute satisfacţia doar în perfecţiunea muncii de cercetare. Mi se pare de aceea că epuizarea relativ timpurie a geniului romantic se sprijină pe reacţia în afară şi nu pe o viteză mai mare de reacţie.

619. Ostwald nu îşi consideră clasificarea absolută, în sensul că oricare savant ar putea fi fără probleme înfăţişat ca aparţinând unuia din cele două tipuri. El este însă de părere ca ,,tocmai cei mai mari" pot fi foarte adesea precis încadraţi într-una din grupele extreme, în vreme ce ,,oamenii mărunţi" reprezintă din punctul de vedere al vitezei de reacţie verigile intermediare.*12

620. În concluzie, aş vrea să adaug că biografiile lui Ostwald cuprind un material foarte valoros pentru psihologia tipurilor şi că ele stabilesc pertinent concordanţa dintre tipul romantic şi cel extravertit pe de-o parte, dintre cel clasic şi cel introvertit, pe de altă parte.

<Nota 12> Loc. cit., pp. 372 şi. urm. </Nota 12>

DESCRIERE GENERALĂ A TIPURILOR

1. Introducere

621. În cele ce urmează voi încerca să dau o descriere generală a psihologiei tipurilor. Voi începe mai întâi cu tipurile generale pe care le-am numit introvertit şi extravertit. În continuare voi încerca să caracterizez acele tipuri speciale a căror particularitate stă în faptul ca individul se adaptează sau se orientează prin intermediul funcţiei sale celei mai diferenţiate. Pe primele le voi numi tipuri atitudinale generale, care se disting prin direcţia

interesului lor, prin mişcarea lor libidinală, iar pe ultimele, tipuri funcţionale.

622. Tipurile atitudinale generale se deosebesc, aşa cum am arătat de repetate ori în capitolele precedente, prin atitudinea lor particulară faţă de obiect. Introvertitul se comportă abstractiv faţă de obiect, fiind tot timpul preocupat să abstragă libidoul din el, aşa ca şi cum ar avea de învins o forţă enormă intrinsecă obiectului. Extravertitul, în schimb, se comportă pozitiv faţă de obiect. El afirma importanţa acestuia până într-atât încât îşi raportează constant atitudinea subiectivă la obiect şi şi-o orientează după el. În realitate, obiectul nu are pentru el niciodată prea multă valoare, de unde faptul că importanţa acestuia trebuie sporită. Cele două tipuri sunt atât de diferite, iar opoziţia dintre ele atât de izbitoare încât, dacă i se atrage atenţia, până şi cel neiniţiat în chestiuni de psihologie le remarcă fără dificultate existenţa. Oricine cunoaşte acele naturi închise, greu de pătruns, adesea timide, care contrastează vehement cu naturile deschise, sociabile, adesea senine sau cel puţin binevoitoare şi accesibile, care se înţeleg sau se cearta cu cei din jur, dar rămân totuşi în relaţii cu ei, acţionează asupra lor, suferă, la rândule, acţiunea acestora. Suntem desigur înclinaţi să vedem în aceste deosebiri doar cazurile individuale ale unor formaţii caracteriale particulare. Cine are însă prilejul de a cunoaşte temeinic mulţi oameni va descoperi fără dificultate că în privinţa acestei opoziţii nu e vorba de cazuri individuale izolate, ci mai degrabă de atitudini tipice, mult mai generale decât poate presupune o experienţă psihologică limitată. Într-adevăr, după cum s-a văzut în capitolul precedent e vorba de o opoziţie fundamentală, uneori mai acuzată, alteori mai estompată, întotdeauna însă vizibilă atunci când e vorba de indivizi cu personalitate întrucâtva marcată. Astfel de oameni se găsesc nu doar printre intelectuali, ci în toate straturile populaţiei, de unde faptul că tipurile noastre apar atât la muncitorii şi ţăranii obişnuiţi, cât şi la personalităţile cele mai diferenţiate ale unei naţiuni. Nici deosebirea dintre sexe nu joacă vreun rol. Aceleaşi opoziţii

se pot identifica şi la femei, şi anume la femei aparţinând tuturor categoriilor sociale.

623. O răspândire atât de generală nu s-ar produce dacă ar fi vorba de o chestiune de conştiinţă, adică de o atitudine conştient şi intenţionat adoptată. Într-un asemenea caz atitudinea aceasta ar caracteriza o pătura restrânsă a populaţiei, ai cărei membri ar fi cu toţii beneficiarii unei anume educaţii şi instruiri. Or, lucrurile nu stau aşa, dimpotrivă, tipurile se distribuie neselectiv. În aceeaşi familie, un copil este introvertit, un altul extravertit. În consecinţă, tipul atitudinal, fenomen general şi aparent întâmplător răspândit, nu poate fi rezultatul unei judecăţi sau intenţii conştiente, ci îşi datorează probabil existenţa unei cauze inconştiente, instinctive. Este posibil ca opoziţia tipurilor să aibă cumva un antecedent biologic ca fenomen psihologic general.

624. Relaţia dintre subiect şi obiect este întotdeauna, din punct de vedere biologic, un raport de adaptare, căci presupune că termenii săi au unul asupra celuilalt efecte modificatoare. Aceste modificări constituie adaptarea. Atitudinile tipice faţă de obiect sunt de aceea procese de adaptare. Natura cunoaşte două căi fundamental diferite de adaptare care fac posibilă persistenţa organismelor vii; una dintre ele este fecunditatea crescută, în condiţii în care capacitatea de apărare şi durata de viată a individului sunt relativ mici; cealaltă cale este înzestrarea individului cu tot felul de mijloace de autoconservare în condiţii de fertilitate relativ scăzută. Această opoziţie biologică îmi pare a fi nu doar analogon-ul, ci şi baza generală a celor două moduri de adaptare psihologică a noastră. Aş vrea să mă limitez aici la o indicaţie generală, şi anume la particularitatea introvertitului, pe de o parte, de a se cheltui neîntrerupt şi de a se răspândi în toate, şi la tendinţa introvertitului, pe de altă parte, de a se apăra de exigenţe exterioare, de a se abţine pe cât posibil de la orice cheltuială de energie, legată direct de obiect şi de a-şi crea, în schimb, pentru sine o poziţie cât mai sigură şi mai puternică. Intuiţia lui Blake a denumit fericit aceste moduri ,,prolifie" şi ,,devouring type"*1. După cum arată

biologia generală, ambele căi sunt practicabile şi, în felul lor, eficiente, tot astfel şi atitudinile tipice. Ceea ce una înfăptuieşte prin relaţii multiple, cealaltă realizează printr-un monopol.

625. Faptul că atitudinile tipice se manifestă ocazional la copii încă din primii ani de viaţă ne face să presupunem că nu lupta pentru existenţă, în accepţia curentă, este aceea care impune o anumită atitudine. S-ar putea oricum obiecta, pe bună dreptate, că şi copilul minor, sugarul chiar, trebuie să depună o prestaţie de adaptare psihologică, de natura inconştientă, particularitatea influenţelor materne ducând la reacţii specifice la copil. Deşi acest argument se poate raporta la realităţi incontestabile, el devine caduc prin luarea în considerare a faptului, la fel de incontestabil, ca doi copii ai aceleiaşi mame pot manifesta de timpuriu tipuri opuse, fără a se putea constata cea mai mica schimbare în atitudinea mamei. Deşi n-aş vrea în nici un caz să subapreciez importanţa incalculabilă a influenţelor părinteşti, această experienţă ne obligă să tragem concluzia că factorul determinant stă în dispoziţia copilului. Este de atribuit în primul rând dispoziţiei individuale faptul că în condiţii exterioare foarte asemănătoare un copil preia un anume tip, iar un altul, tipul opus. Fireşte, am aici în vedere doar cazurile care evoluează în condiţii normale. În situaţii anormale, când este vorba de atitudini extreme, deci anormale, la mame, pot fi impuse copiilor atitudini relativ asemănătoare prin siluirea dispoziţiilor lor individuale care, dacă nu ar fi intervenit influenţele exterioare anormale care să le

tulbure, ar fi ales poate un alt tip. Acolo unde are loc o falsificare a tipului, determinată de influenţe exterioare, se produce mai apoi, frecvent, o nevroză vindecabilă doar prin restabilirea atitudinii care corespunde în mod natural individului.

<Nota 1>Cf. § 526 din acest volum.<Nota 1>

626. În ce priveşte dispoziţia particulară, nu pot să spun decât că exista probabil indivizi care fie dispun de o uşurinţa sau de o aptitudine mai mare în a se adapta, fie suportă mai bine un mod sau altul de adaptare. Raţiuni inaccesibile cunoaşterii noastre, în ultimă instanţă fiziologice, intră aici probabil în joc. Această ipoteză îmi pare probabilă, deoarece am constatat că răsturnarea tipului poate provoca, în anumite cazuri, tulburări profunde în echilibrul fiziologic al organismului, ducând de cele mai multe ori la o epuizare adâncă.

2. Tipul extravertit

3.

627. Din raţiuni de sistematizare şi de claritate a expunerii este necesar ca la descrierea acestui tip şi a celor următoare să distingem psihologia conştiinţei de aceea a inconştientului. Ne vom ocupa mai întâi de descrierea fenomenelor conştiinţei.

a) Atitudinea generală a conştiinţei

628. După cum se ştie, oricine se orientează după datele pe care i le mijloceşte lumea exterioară; vedem totuşi că această împrejurare este mai mult sau mai puţin decisivă. Pentru că afară este rece, unul se simte îndemnat să-şi îmbrace pardesiul, în vreme ce altul găseşte, din motive de călire, că este inutil să o facă; unul îl admiră pe noul tenor, fiindcă toată lumea îl admiră, altul nu o face, nu pentru ca tenorul i-ar displăcea, ci pentru ca socoteşte că

ceea ce toată lumea admiră nu este neapărat de admirat; unul se supune împrejurărilor date, pentru că experienţa arată că este cu neputinţă să procedeze altminteri, altul, în schimb, este de părere că ceea ce s-a petrecut identic de o mie de ori, a o mie una oara poate să se petreacă altfel etc. Primul se orientează după datele exterioare, ultimul îşi rezervă o opinie care se insinuează între el şi datul obiectiv. Dacă orientarea după obiect şi după datele obiective precumpăneşte, în sensul că hotărârile şi actele cele mai frecvente şi mai importante sunt determinate nu de păreri subiective, ci de împrejurări obiective, atunci putem vorbi de o atitudine extravertită. Când această este atitudinea obişnuită, avem de-a face cu tipul extravertit. Atunci când cineva gândeşte, simte şi acţionează, într-un cuvânt trăieşte în acord nemijlocit cu împrejurările obiective şi cu exigenţele acestora, atât în sens bun cât şi în sens rău, el este extravertit. El trăieşte astfel încât obiectul, ca mărime determinantă, joacă în conştiinţa sa un rol mai mare decât opinia sa subiectivă. Cert, are şi el opinii subiective, dar forţa lor determinantă este mai mică decât aceea a condiţiilor obiective exterioare. El nu se aşteaptă de aceea niciodată să găsească în propriul său interior factori necondiţionaţi, căci pe aceştia îi recunoaşte doar în exterior. Fiinţa sa lăuntrică cedează epimeteic în faţa cerinţelor exterioare, desigur, nu fără luptă; dar sfârşitul este întotdeauna în favoarea condiţiilor exterioare. Întreaga sa conştiinţă priveşte spre exterior, deoarece de aici îi vine determinarea hotărâtoare şi importantă. Ea îi vine astfel, pentru că el de acolo o aşteaptă. Din această atitudine fundamentală derivă toate particularităţile psihologiei sale, în măsura în care acestea nu se sprijină pe primatul unei funcţii psihologice anumite sau pe particularităţi individuale.

629. Interesul şi atenţia lui ascultă de evenimente obiective, în primul rând de cele care se produc în imediata sa apropiere. Nu doar persoanele, ci şi lucrurile îl captivează. Corespunzător, şi actele sale se orientează după influenţele persoanelor şi ale lucrurilor. Ele se raportează direct la date şi determinări obiective şi sunt în întregime

explicabile prin ele. Actul se raportează evident la condiţii obiective. În măsura în care el nu este doar reactiv faţă de excitaţiile mediului, el este întotdeauna aplicabil la împrejurări reale şi găseşte în interiorul limitelor datelor obiective un spaţiu de manevră suficient şi potrivit. El nu manifestă nici un fel de tendinţă serioasă de a ieşi de aici. Acelaşi lucru este valabil şi pentru interes: evenimentele exterioare poseda un farmec inepuizabil, în aşa fel încât în mod normal, interesul nu se mai simte atras către altceva. Legile morale ale acţiunii se acoperă cu exigenţele corespunzătoare ale societăţii, respectiv cu concepţia morală general valabilă. În cazul în care concepţia general valabilă ar fi o alta, atunci şi liniile subiective de conduită morală ar fi altele, fără ca prin aceasta habitusul psihologic general să fie cumva modificat.

630. Această determinare severă prin factori obiectivi nu înseamnă neapărat, aşa cum s-ar părea, o adaptare deplină sau chiar ideală la condiţiile de viaţa. Pentru o opinie extravertită o astfel de înserare în datul obiectiv poate să pară o adaptare deplină, căci pentru această opinie alt criteriu nici nu există. Dintr-un punct de vedere mai înalt însă nu e deloc sigur că datul obiectiv coincide, în orice condiţii, cu normalul. Examinate din punct de vedere istoric sau local, condiţiile obiective pot fi anormale. Înserat în astfel de împrejurări, un individ oarecare participa la stilul anormal al mediului său, dar se află concomitent cu acesta într-o situaţie anormală faţă de legile general valabile ale vieţii. Individul poate în aceste condiţii să prospere, dar numai până când, din cauza păcatului comis împotriva legilor generale ale vieţii, el se va prăbuşi împreună cu întreg mediul său. El va fi antrenat în această prăbuşire tot atât de sigur pe cât de sigur s-a înserat înainte în datul obiectiv. El s-a înserat, nu s-a adaptat, căci adaptarea pretinde mai mult decât o simplă alăturare fără fricţiuni la condiţiile mediului imediat. (Să ne amintim de Epimeteu al lui Spitteler.) Adaptarea pretinde observarea acelor legi care sunt mai generale decât condiţiile istorice contemporane şi locale. Simpla înserare marchează limitele tipului normal extravertit.

631. Tipul extravertit îşi datorează ,,normalitatea", pe de-o parte, faptului că el este înserat relativ fără fricţiuni în condiţiile date şi evident nu are, fireşte, alte pretenţii decât de a îndeplini aceste condiţii obiective, spre pilda de a alege profesia care atunci şi acolo oferă posibilităţi bogate în perspectivă; sau de a face, respectiv executa, ceea ce este cel mai necesar pentru societate şi ceea ce aceasta aşteaptă de la el; sau de a se abţine de la orice inovaţie care nu este absolut şi evident necesară, ori de la ceea ce ar depăşi cumva aşteptările sociale. Pe de altă parte însă, ,,normalitatea" extravertitului are drept efect faptul că el ia prea puţin în calcul realitatea nevoilor şi a necesităţilor sale subiective. Acesta anume este punctul sau slab; căci tendinţa tipului său se îndreaptă în asemenea măsură către exterior încât realitatea subiectivă dintre toate cea mai sensibilă, adică starea corpului, nu este nici ea luată suficient de mult în seamă, ca fiind prea puţin obiectivă, prea puţin ,,exterioară", astfel încât satisfacţia indispensabilă bunăstării fizice nu se mai produce. Drept urmare, corpul ca şi sufletul suferă. De regulă însă, această din urmă împrejurare scapă extravertitului, este însă luată cu atât mai mult în seamă de ambianţa sa familială. Pierderea echilibrului îi devine perceptibilă abia în clipa în care îi apar senzaţii fizice anormale.

632. Acest fapt tangibil nu îi poate scăpa. E natural ca extravertitul să-1 considere concret şi ,,obiectiv", căci potrivit mentalităţii sale, la el nu există nimic altceva. La ceilalţi, observă imediat ,,iluzia". O atitudine prea extravertită poate să se îndrepte în asemenea măsură împotriva subiectului încât acesta să fie cu totul sacrificat aşa-numitelor exigenţe obiective, de pildă în cazul în care o întreprindere se extinde continuu pe motiv că există comenzi, iar posibilităţile ivite trebuie realizate.

633. Pericolul care îl ameninţa pe extravertit este ca el să se absoarbă şi să se piardă cu totul în obiecte. Tulburările funcţionale (nervoase) sau cu adevărat fizice care rezultă de aici au o semnificaţie compensatoare, căci ele obligă subiectul la o autolimitare involuntară. Dacă simptomele sunt funcţionale, ele pot exprima simbolic, prin

particularităţile ce le sunt proprii, o situaţie psihologică anume, de exemplu aceea a unui cântăreţ a cărui faimă, atingând rapid o cotă primejdioasă, îl duce la o cheltuială disproporţionată de energie, care îl face brusc să nu mai poată lua sunetele acute din cauza inhibiţiei nervoase. La un bărbat care ajunge foarte rapid de la începuturi modeste la o poziţie socială foarte influentă şi plină de perspective se instalează toate simptomele psihogene ale răului de altitudine. Un bărbat aflat pe punctul de a se însura cu o femeie de caracter îndoielnic pe care o adoră şi o supraevaluează nemăsurat este atins de un spasm al laringelui care îl obligă să se mulţumească cu două căni de lapte pe zi pe care spre a le absorbi îi sunt necesare trei ore. În felul acesta, el este eficient împiedicat să-şi viziteze logodnica şi obligat să se îndeletnicească doar cu hrănirea propriului corp. Un bărbat care nu mai poate face faţă afacerilor sale, a căror enorma prosperitate se datorează meritelor proprii, este atins de crize nervoase de sete, în urma cărora ajunge rapid la alcoolism isteric.

634. Cred că cea mai frecventă nevroză a tipului extravertit este de departe isteria. Cazul clasic de isterie este caracterizat de un raport exagerat cu persoanele din apropiere, după cum adaptarea imitativă la condiţiile date constituie o altă particularitate semnificativă. O caracteristică fundamentală a istericului este tendinţa permanentă de a fi interesant şi de a face impresie asupra mediului înconjurător. Corelativă este şi sugestibilitatea proverbială, capacitatea istericului de a se lăsa influenţat de alte persoane. O incontestabilă extravertire se manifestă şi în expansivitatea isteriei lor care uneori poate merge până la comunicarea unor conţinuturi pur fantastice, de unde şi acuza de minciună isterică. ,,Caracterul" isteric este mai întâi o exacerbare a atitudinii normale, complicată apoi de reacţii compensatorii venind din partea inconştientului care, opunându-se extravertirii excesive, obligă energia psihică, prin tulburări fizice, să se introvertească. În virtutea reacţiei inconştientului, apare o altă categorie de simptome, al căror caracter este mai degrabă introvertit. Aici intră mai cu seamă creşterea maladivă a activităţii imaginare. După

această caracterizare generală a atitudinii extravertite, vom descrie transformările pe care le suferă funcţiile psihice fundamentale prin atitudinea extravertită.

b) Atitudinea inconştientului

635. Poate să pară straniu că vorbesc de o ,,atitudine a inconştientului". După cum am explicat pe larg, eu concep relaţia conştientului cu inconştientul ca fiind de natură compensatoare. Potrivit acestui punct de vedere, inconştientului i-ar fi proprie, ca şi conştientului, o atitudine anume.

636. În capitolul precedent am subliniat tendinţa atitudinii extravertite către o anume unilateralitate, adică poziţia predominantă a factorului obiectiv în desfăşurarea evenimentului psihic. Tipul extravertit se simte întotdeauna îndemnat să renunţe (aparent) la sine în favoarea obiectului şi să asimileze subiectul obiectului. Am arătat în amănunt consecinţele care pot decurge din exagerarea atitudinii extravertite, anume reprimarea nocivă a factorului subiectiv. În consecinţă este de aşteptat ca o compensaţie psihică a atitudinii conştient extravertite să accentueze în mod special momentul subiectiv, cu alte cuvinte, vom arăta că în inconştient exista o tendinţă intens egocentrică. Într-adevăr, experienţa practică izbuteşte să aducă această dovadă. Nu intru aici în cazuistică, ci trimit la paragrafele următoare în care încerc să prezint atitudinea caracteristică a inconştientului pentru fiecare tip funcţional. În măsura în care în acest capitol e vorba doar de compensarea unei atitudini generale extravertite, mă voi limita la o caracterizare la fel de generală a atitudinii compensatoare a inconştientului.

637. Atitudinea inconştientului, capabilă a compensa eficient atitudinea conştientă extravertită, are un anume caracter introvertit. Ea concentrează energia asupra momentului subiectiv, adică asupra tuturor acelor necesităţi şi revendicări care sunt reprimate sau refulate în virtutea unei atitudini conştiente prea marcat extravertite. Este uşor de înţeles – după cum s-a văzut şi în capitolul precedent – ca orientarea pe direcţia obiectului şi a datului obiectiv

violentează nenumărate mişcări, opinii, dorinţe şi necesităţi, răpindu-le energia care în mod normal ar trebui să le revină. Omul nu este o maşina, putând fi ocazional recondiţionată în cu totul alte scopuri şi funcţionând altminteri la fel de regulat ca înainte. Omul poartă cu sine întreaga istorie, atât a sa, cât şi a umanităţii. Factorul istorie reprezintă însă o necesitate vitală căreia o economic înţeleaptă trebuie să-i vină în întâmpinare. Este necesar ca trecutul să se exprime cumva prin ceea ce este nou şi să participe la viaţa acestuia. Asimilarea totală cu obiectul se loveşte de aceea de protestul minorităţii reprimate din trecut şi din tot ceea ce a fost de la început până în clipa de faţă. Pornind de la aceste reflecţii generale, e lesne de înţeles de ce exigenţe inconştiente ale tipului extravertit au un caracter egoist, de fapt de natură primitivă şi infantilă. Când Freud spune că inconştientul nu poate ,,decât să dorească", lucrul acesta este valabil în mare măsura pentru inconştientul tipului extravertit. Înserarea în datul obiectiv şi asimilarea cu el împiedică conştientizarea mişcărilor subiective prea slabe. Aceste tendinţe (gânduri, dorinţe, necesităţi, sentimente etc.) capătă, corespunzător gradului lor de refulare, un caracter regresiv, cu alte cuvinte, ele devin cu atât mai infantile şi mai arhaice cu cât sunt mai puţin recunoscute. Atitudinea conştientă le răpeşte potenţialul energetic relativ disponibil, lăsându-le doar acea energie pe care nu le-o poate lua. Acest rest, care dispune oricum de o forţă ce nu e de subestimat, poate fi considerat ca fiind instinctul originar. Instinctul nu poate fi stârpit prin măsurile arbitrare ale unui singur Individ, în acest scop ar fi necesară mai degrabă transformarea organică lentă a mai multor generaţii, căci instinctul este expresia energetică a unei dispoziţii organice determinate.

638. Fiecare tendinţă reprimată conservă deci un considerabil potenţial energetic, corespunzător forţei instinctului, şi îşi păstrează eficacitatea, în ciuda faptului că, lipsită de energie, a devenit inconştientă. Atitudinea inconştientă este caracterizată de un egoism brutal, depăşind cu mult infantilitatea şi frizând infamia. Aici găsim înflorind acele dorinţe incestuoase pe care le descrie Freud.

E de la sine înţeles că aceste lucruri sunt complet inconştiente, rămânându-i ascunse şi observatorului neavizat atâta timp cât atitudinea conştientă extravertită nu atinge un grad mai înalt. Dacă se ajunge însă la o dezvoltare exacerbată a punctului de vedere conştient, atunci se manifestă simptomatic şi inconştientul, adică egoismul inconştient, infantilismul şi arhaismul îşi pierd caracterul compensator iniţial, opunându-se mai mult sau mai puţin deschis atitudinii conştiente. Este vorba mai întâi de o exagerare absurdă a punctului de vedere conştient, care trebuie să slujească unei reprimări a inconştientului, dar care se încheie, de regulă, cu o reductio ad absurdum a atitudinii conştiente, respectiv cu o prăbuşire. Catastrofa poate fi de natură obiectivă, ţelurile obiective fiind treptat fals subiectivizate. Aşa de pildă, un tipograf, după doua decenii de muncă dură, s-a ridicat de la condiţia unui simplu angajat la aceea a proprietarului autonom al unei întreprinderi de mare vază. Aceasta s-a dezvoltat din ce în ce mai mult, iar el s-a lăsat tot mai mult absorbit de ea, sacrificându-şi aici treptat toate interesele colaterale. El a fost astfel înghiţit de ea şi distrus; iată cum, în mod inconştient, s-au trezit în el anumite amintiri din copilărie, contrabalansând interesele exclusive pentru afaceri. Pe atunci, lui îi plăcea foarte mult să picteze şi să deseneze. În loc să accepte această însuşire şi să facă din ea o preocupare secundară cu rol compensator, el a canalizat-o în afaceri şi a început să fantazeze despre o dotare ,,artistică" a produselor sale. Din nefericire şi-a transformat fanteziile în realitate: a început să producă într-adevăr potrivit gustului său primitiv şi infantil, iar rezultatul a fost ca în câţiva ani întreprinderea i-a dat faliment. El a acţionat potrivit unuia dintre idealurile noastre culturale", după care un om activ şi întreprinzător trebuie să concentreze totul în direcţia unui singur scop final. El a mers însă prea departe şi s-a prăbuşit strivit de forţa unor exigenţe infantile.

639. Deznodământul catastrofal poate fi şi de natură subiectivă, poate anume să ia forma unei prăbuşiri nervoase. Ceea ce se întâmplă ori de câte ori opoziţia

inconştientă este în măsură să paralizeze acţiunea conştientă. În acest caz, revendicările inconştientului se impun categoric conştientului şi produc astfel un dezacord nefast care se manifesta cel mai adesea prin faptul că oamenii fie nu mai ştiu ce vor de fapt şi nu mai au chef de nimic, fie vor prea mult deodată şi îşi doresc prea multe lucruri imposibile. Reprimarea exigenţelor infantile şi primitive, adesea necesară din raţiuni culturale, duce uşor la nevroză sau la consumul abuziv de substanţe narcotice ca alcool, morfină, cocaină etc. În cazuri mai grave, dezacordul se încheie cu sinuciderea. Este o particularitate probantă a tendinţelor inconştiente faptul că, în măsura în care sunt deposedate de energie, ca urmare a refuzului de a fi recunoscute conştient, ele asumă caracter destructiv de îndată ce încetează să mai joace vreun rol compensator oarecare. Ceea ce se întâmplă atunci când ating nivelul corespunzător unui stadiu de cultură absolut incompatibil cu al nostru. Din acest moment, tendinţele inconştiente alcătuiesc un bloc opus în orice privinţă atitudinii conştiente, a cărui existenţă duce la un conflict deschis.

640. Faptul că atitudinea inconştientului o compensează pe aceea a conştiinţei se exprimă în genere în echilibrul psihic. O atitudine extravertită normală nu înseamnă niciodată că individul se comportă întotdeauna şi pretutindeni potrivit unei scheme extravertite. În toate cazurile se observă la acelaşi individ nenumărate procese psihologice în care apare mecanismul introvertirii. Numim extravertit acel habitus în care mecanismul extravertirii precumpăneşte. În acest caz, funcţia psihică cea mai diferenţiată este utilizată extravertit, în vreme ce funcţiile mai puţin diferenţiate sunt folosite introvertit, cu alte cuvinte, funcţia superioară valoric este cea mai conştientă, supusă fiind pe deplin controlului conştiinţei şi intenţiei conştiente, în vreme ce funcţiile mai puţin diferenţiate sunt şi mai puţin conştiente, respectiv parţial inconştiente şi supuse într-o măsură mult mai mică arbitrarului conştient. Funcţia superioară valoric este întotdeauna expresia personalităţii conştiente, a intenţiei, voinţei şi prestaţiei acesteia, în timp ce funcţiile mai puţin diferenţiate ţin de

ceea ce se întâmplă individului. Nu e necesar ca acestea să fie tocmai lapsus linguae, lapsus calami sau alte greşeli de acest fel, ci ele pot izvorî din jumătăţi sau din trei pătrimi de intenţii, căci funcţiile mai puţin diferenţiate sunt şi mai puţin conştiente. Un exemplu clasic îl oferă tipul simţirii extravertite, care se bucură de excelente raporturi afective cu cei din jurul său, dar căruia i se întâmplă ocazional să formuleze judecăţi de inegalabilă lipsă de tact. Aceste judecăţi corespund gândirii sale mai puţin diferenţiate şi mai puţin conştiente, doar parţial controlate iar pe deasupra, insuficient raportate la obiect, putând de aceea acţiona în mare măsura fără scrupule.

641. În atitudinea extravertită, funcţiile mai puţin diferenţiate trădează întotdeauna o condiţionare subiectivă extremă, caracterizată de un egocentrism absolut şi de prejudecăţi personale care atesta legătura lor directă cu inconştientul. Prin ele, inconştientul se manifestă continuu. Nu trebuie să ne închipuim cumva ca inconştientul se află îngropat sub atâtea şi atâtea straturi şi că poate fi descoperit doar prin foraje trudnice de adâncime. Dimpotrivă, inconştientul se revarsă continuu în procesele psihologice conştiente şi anume, în asemenea măsura, încât uneori observatorul are dificultăţi în a decide care dintre însuşirile caracteriale ţin de personalitatea conştientă şi care de cea inconştientă. Această dificultate apare în principal la persoane care se exteriorizează mai abundent decât altele. Depinde, fireşte, şi de atitudinea observatorului, daca el sesizează mai degrabă caracterul conştient sau inconştient al unei persoane. În genere, un observator branşat pe judecarea faptelor va sesiza mai degrabă caracterul conştient, în vreme ce un observator oriental pe percepţie va fi influenţat mai mult de caracterul inconştient; căci judecata se interesează mai mult de motivarea conştientă a realităţii psihice, în vreme ce percepţia înregistrează mai degrabă realitatea în sine. Utilizând însă în aceeaşi măsura percepţia şi judecata se poate uşor întâmpla ca una şi aceeaşi persoană să ne apară introvertită şi extravertită deopotrivă, fără să putem de la început şti cărei atitudini îi aparţine funcţia superioară. În

astfel de cazuri, doar o analiză temeinică a proprietăţilor funcţionale ne poate conduce la o interpretare corectă. E necesar să distingem care funcţie este în întregime supusă controlului şi motivaţiei conştiinţei şi care sunt funcţiile care au un caracter întâmplător şi spontan. Prima funcţie prezintă întotdeauna un grad mai înalt de diferenţiere decât ultimele funcţii care pe deasupra au şi proprietăţi cumva infantile şi primitive. Ocazional, prima funcţie lasă impresia de normalitate, în vreme ce ultimele au în ele ceva anormal sau patologic.

c) Particularităţile funcţiilor psihologice fundamentale în atitudinea extravertită

Gândirea

642. Ca urmare a atitudinii globale extravertite, gândirea (das Denken) se orientează pe direcţia obiectului şi a datelor obiective. Din această orientare a gândirii rezultă o particularitate marcată a ei.

643. În genere, gândirea se alimentează, pe de-o parte, din surse subiective, în ultimă instanţa din surse inconştiente, pe de altă parte, din datele obiective mijlocite de percepţiile simţurilor. Gândirea extravertită este determinată într-o măsură mai mare de aceşti din urmă factori decât de primii. Judecata presupune întotdeauna o măsură; pentru judecata extravertită, măsura împrumutată în principal împrejurărilor obiective este valabilă şi determinantă, fie că este reprezentată direct de un fenomen obiectiv perceptibil prin simţuri, fie că este reprezentată de o idee obiectivă, căci o astfel de idee este, şi ea, un dat exterior, împrumutat din afară, chiar şi atunci când este aprobată de subiect. Gândirea extravertită nu are defel nevoie să fie o gândire concretă, pur factuală, ci poate să fie şi o gândire pur ideală, în măsura în care se demonstrează că ideile de care se uzează în gândire sunt într-o mai mare măsură împrumutate din exterior, respectiv sunt mediate de tradiţie, educate şi instruire. Criteriul care ne permite să decidem dacă o gândire este extravertită sau nu constă deci mai întâi în faptul de a ne întreba care este măsura după

care se orientează judecata, este ea exterioară sau este de natură subiectivă?

644. Un alt criteriu este dat de direcţia concluziei, anume de întrebarea dacă gândirea este sau nu orientată către exterior. Faptul că gândirea se ocupă de obiecte concrete nu este o dovadă că natura ei e extravertită, căci mă pot gândi la un obiect concret abstrăgându-mi gândirea din el sau concretizându-mi-o prin el. Chiar dacă gândirea mea se ocupă de obiecte concrete, putând fi în virtutea acestui fapt socotită extravertită, rămâne problematică şi caracteristică întrebarea privind direcţia pe care se va angaja gândirea, anume dacă va conduce din nou la date obiective, la fapte reale sau la noţiuni generale, deja date. Pentru gândirea practică a negustorului, a tehnicianului, a cercetătorului naturii orientarea pe direcţia obiectului este evidentă. În cazul filozofului pot apărea îndoieli atunci când orientarea gândirii acestuia ţinteşte producerea de idei. Într-o astfel de situaţie trebuie să se vadă dacă aceste idei nu sunt decât abstracţii scoase din experienţa cu obiecte şi deci nu reprezintă altceva decât noţiuni colective de grad superior care închid în ele suma unor fapte obiective; sau dacă (atunci când în mod evident nu sunt abstracţii scoase din experienţe imediate) au fost transmise prin tradiţie ori au fost împrumutate ambianţei spirituale. Dacă răspunsul este afirmativ, atunci şi astfel de idei aparţin categoriei datelor obiective, iar gândirea de acest tip poate fi socotită extravertită.

645. Deşi mi-am propus să nu descriu aici ci într-un capitol următor esenţa gândirii introvertite, mi se pare totuşi indispensabil să fac încă de pe acum unele referiri la ea. Dacă reflectăm bine la ceea ce tocmai am spus în legătură cu gândirea extravertită, se poate lesne deduce că am folosit acest concept în accepţia de gândire în genere. O gândire care nu se îndreaptă nici spre fapte obiective, nici spre idei generate nu ar merita – s-ar putea spune – să fie numita ,,gândire"! Sunt conştient de faptul că epoca noastră şi reprezentanţii ei de vază cunosc şi recunosc doar tipul gândirii extravertite. Ceea ce ţine în parte de faptul că, în general, orice formă de gândire care se manifestă pe

suprafaţa globului nostru – ca ştiinţă, ca filozofie sau chiar ca arta – fie izvorăşte nemijlocit din obiecte, fie se varsă în idei generate. Ceea ce pare, din aceste doua raţiuni, dacă nu întotdeauna evident, în orice caz cel puţin în mare comprehensibil şi, în consecinţă, relativ valabil. Se poate deci în acest sens spune că doar intelectul extravertit, cel care se orientează după datele obiective, este cunoscut.

646. Or, exista şi o cu totul altă forma de gândire – şi aici mă refer la intelectul introvertit – căreia cu greu i s-ar putea refuza acest nume, respectiv o formă care nu se orientează nici după experienţa obiectivă directă, nici după ideile generate, mijlocite obiectiv. Ajung la această altă formă de gândire în felul următor: atunci când îmi ocup gândurile cu un obiect concret sau cu o idee generală, şi anume într-un fel în care direcţia gândirii mele mă readuce la obiectul de la care am pornit, această derulare intelectuală nu este singurul proces psihic care are momentan loc în mine. Fac abstracţie de toate senzaţiile şi sentimentele care pot tulbura mai mult sau mai puţin cursul gândirii mele şi subliniez faptul că acest curs al gândirii, care pleacă de la datul obiectiv şi tinde să revină la el, se află în relaţie constantă cu subiectul. Această relaţie este o conditio sine qua non, căci în absenţa ei nu ar avea loc nici o desfăşurare de idei. Chiar atunci când cursul meu de idei se îndreaptă pe cât posibil către datul obiectiv, el rămâne totuşi cursul meu subiectiv de idei, care nu poate nici evita intruziunea elementului subiectiv, nici nu se poate lipsi de ea. Străduindu-mă să dau gândirii mele o direcţie în orice privinţă obiectivă, nu pot totuşi împiedica producerea şi participarea de la un capăt la altul la ea a procesului subiectiv paralel, decât în cazul în care mi-aş suprima însuşi cursul gândirii. Acest proces subiectiv paralel are tendinţa naturală şi doar mai mult sau mai puţin evitabilă de a subiectiviza datul obiectiv, respectiv de a-1 asimila subiectului. Dacă accentul principal cade pe procesul subiectiv, apare acea forma de gândire, opusă tipului extravertit, anume direcţia orientată pe subiect şi pe datul subiectiv, direcţie pe care o numesc introvertită. Pe baza ei apare o gândire care nu este nici determinată de fapte

obiective şi nici orientată pe datul obiectiv, o gândire deci care porneşte din datul subiectiv şi se orientează către idei subiective sau fapte de natură subiectivă. Nu voi zăbovi aici mai îndelung asupra acestei gândiri; este suficient să-i constat existenţa pentru a conferi astfel gândirii extravertite complementul necesar şi pentru a-i explica esenţa.

647. Gândirea extravertită nu apare, aşadar decât ca urmare a unei anumite preponderenţe acordate orientării obiective. Această împrejurare nu schimbă cu nimic logica gândirii, ci dă doar măsura deosebirii dintre gânditori, deosebire pe care James o concepea în termeni de temperament. Această orientare pe direcţia obiectului nu schimbă deci cu nimic esenţa funcţiei gândirii, schimbă însă manifestarea ei. Orientându-se după datul obiectiv, gândirea extravertită este, s-ar zice, vrăjită de obiect, este ca şi cum nu ar putea să existe fără orientarea exterioară. Ea apare cumva în suita faptelor exterioare sau pare a-şi fi atins punctul culminant în clipa în care poate să se reverse într-o idee general valabilă. Pare întotdeauna determinată de datul obiectiv şi capabilă a-şi formula concluziile doar în acord cu acesta. Ea lasă din acest motiv impresia de lipsă de libertate şi uneori de miopie, în ciuda mobilităţii cu care evoluează în spaţiul limitat de graniţe obiective.

648. Ceea ce descriu aici nu este altceva decât simpla impresie pe care o face manifestarea gândirii extravertite asupra observatorului plasat inevitabil într-un punct de vedere diferit, căci altminteri i-ar fi imposibil să o observe. Or, din cauza acestei diferenţe de punct de vedere, el nu vede decât manifestarea, nu şi esenţa. În schimb, insul care are o esenţă identică înţelege aceasta gândire, dar nu îi înţelege manifestarea. Judecarea doar a manifestării nu poate să dea seama de esenţa, de unde şi faptul ca o astfel de judecată este de cele mai multe ori depreciatoare. Potrivit cu esenţa ei, aceasta gândire nu este mai puţin fertilă, mai puţin creatoare decât gândirea introvertită, doar că puterile ei vizează alte ţeluri. Această deosebire devine şi mai perceptibilă atunci când gândirea extravertită ia în posesie o materie care este un obiect specific al gândirii

orientate subiectiv. Un asemenea caz apare atunci când, de pildă, o convingere subiectivă se explică analitic prin fapte obiective sau ca decurgând şi derivând din idei obiective. Pentru conştiinţa noastră orientată pe ştiinţele naturii, diferenţa dintre cele două forme devine şi mai evidentă atunci când gândirea orientată subiectiv face încercarea de a pune fapte obiective în conexiuni care nu sunt date obiectiv, respectiv de a le subordona unei idei subiective. Ambele forme de gândire lasă impresia de abuz, iar concomitent se manifesta şi acel efect de umbră pe care ele şi-1 produc reciproc. Gândirea orientată subiectiv apare ca pură arbitrarietate, iar gândirea extravertită, în schimb, ca plată şi banală incomensurabilitate. De aceea cele două puncte de vedere se războiesc neîntrerupt.

649. S-ar zice că acest conflict s-ar putea încheia fără dificultate, daca s-ar separa net obiectele de natura subiectivă de cele de natura obiectivă. În fapt însă, atare separate este din păcate un lucru imposibil, deşi nu puţini au fost aceia care au încercat sa o realizeze. Şi chiar daca ar fi realizabilă, ea ar fi o nenorocire, căci ambele orientări sunt în sine unilaterale şi au o valabilitate limitată, trebuind tocmai din acest motiv să influenţeze reciproc. Atunci când datul obiectiv aduce gândirea într-o măsură mai mare sub influenţa sa, el o sterilizează, coborând-o la nivelul unui simplu accesoriu al sau, în aşa fel încât ea nu mai este în nici o privinţă în stare să se elibereze de el până într-acolo încât să producă, abstrăgând din el, un concept. Procesul de gândire se limitează în acest caz la o simplă ,,gândire conformă cu" „Nachdenken"), nu în accepţia de ,,reflecţie", ci în aceea de simplă imitaţie, care în esenţă nu spune altceva decât ceea ce este preexistent, în chip evident şi nemijlocit, în datul obiectiv. Un astfel de proces de gândire duce firesc înapoi la datul obiectiv, dar niciodată dincolo de el, deci el nu izbuteşte nici măcar să lege experienţa de o idee obiectivă; şi, invers, dacă această gândire are ca obiect o idee obiectivă, ea nu va fi în stare să ajungă la experienţa practică particulară, ci va rămâne într-o stare mai mult sau mai puţin tautologică. Mentalitatea materialista oferă în acest sens exemple convingătoare.

650. Dacă, drept urmare a unei determinări accentuate prin obiect, gândirea extravertită se subordonează datului obiectiv, ea se pierde cu totul în experienţe particulare şi produce o acumulare de materiale empirice nemistuite. Pe de altă parte, masa apăsătoare de experienţe particulare mai mult sau mai puţin legate între ele creează o stare de disocieri intelectuale care pretinde, de regulă, o compensate psihologică. Aceasta constă într-o idee la fel de simplă pe cât de generală, care urmează să confere întregului interiormente lax o coerenţă sau cel puţin sugestia unei coerenţe. Idei potrivite în acest scop sunt cele de ,,materie" sau de ,,energie". Dacă gândirea nu depinde prea mult şi în primul rând de fapte exterioare, ci de o idee transmisă, atunci, ca o compensaţie la sărăcia acestei idei, apare o acumulare cu atât mai impresionantă de fapte, grupate tocmai unilateral după un punct de vedere relativ limitat şi steril, în timp ce aspecte mult mai valoroase şi mai semnificate ale lucrurilor dispar de regulă cu totul. Abundenţa ameţitoare a aşa-numitei literaturi ştiinţifice din zilele noastre îşi datorează existenţa, din păcate în mare măsură, acestei false orientări.

Tipul gândire extravertită

651. După cum arată experienţa, funcţiile psihologice funda-mentale nu ating în acelaşi individ decât rareori sau niciodată acelaşi grad de forţa sau de dezvoltare. De regula, domină o funcţie sau alta, atât din unghiul de vedere al forţei, cât şi din acela al dezvoltării. Dacă dintre funcţiile psihologice, gândirea, este aceea căreia îi revine primatul,

respectiv dacă individul îşi îndeplineşte actele vieţii lăsându-se în principal călăuzit de o gândire chibzuită, în aşa fel încât toate acţiunile sale importante să izvorască din motive gândite intelectual, atunci avem a face cu tipul gândire. Un astfel de tip poate fi introvertit sau extravertit. Ne vom ocupa aici mai întâi de tipul gândire extravertită.

652. Potrivit definiţiei, acesta este un om care tinde – fireşte doar în măsura în care este un tip pur – să-şi subordoneze toate manifestaţiile vieţii concluziilor intelectuale, acestea fiind în ultimă instanţă orientate permanent către datul obiectiv, fie către fapte obiective, fie către idei general valabile. Acest tip îşi conferă nu doar sieşi forţa determinantă, ci o conferă şi mediului său înconjurător în raport cu realitatea obiectivă, respectiv cu formula intelectuală orientată obiectiv a acesteia. După această formulă se măsoară binele şi răul, după ea se determină frumosul şi urâtul. Deoarece aceasta formulă pare să corespundă sensului universal, ea devine şi o lege universală, trebuind întotdeauna şi pretutindeni să se realizeze, în particular ca şi în general. După cum tipul gândire extravertită se subordonează formulei sale, tot astfel trebuie să procedeze, pentru binele propriu, şi mediul său înconjurător, căci a proceda altminteri este eronat, este în contradicţie cu legea universală, este în consecinţă absurd, imoral şi fără scrupule. Morala sa îi interzice tipului gândire extravertită să suporte excepţiile. El trebuie în orice condiţii să-şi realizeze idealul despre care crede că este expresia cea mai pură a realităţii obiective şi de aceea un adevăr general valabil, indispensabil mântuirii omenirii. Aceasta nu din iubire de aproapele său, ci din punctul de vedere mai înalt al dreptăţii şi al adevărului. Tot ceea ce, în natura sa, pare a contrazice această formulă nu este decât nedesăvârşire, eşec întâmplător, trebuind să fie eliminat cu prima ocazie. În caz contrar e vorba de ceva patologic. Pentru a include în această formulă toleranţa faţă de bolnavi, de suferinzi, de anormali e nevoie să se facă amenajări speciale, de pildă instituţii de salvare, spitale, închisori, colonii etc., respectiv planurile şi proiectele aferente. De regulă, motivul echităţii şi cel al adevărului nu

sunt suficiente pentru executarea proiectelor; mai e nevoie şi de iubirea adevărată de aproapele care are mai mult a face cu sentimentul decât cu formula intelectuală. Acel ,,ar trebui de fapt" sau ,,ar fi necesar" joacă un rol însemnat. Dacă formula este destul de largă, acest tip poate juca un rol extrem de util în viaţa socială ca reformator, ca acuzator public şi ca purificator de conştiinţe sau ca propagator de inovaţii importante. Cu cât însă formula e mai îngustă, cu atât acest tip devine mai cârtitor, mai sofisticat, mai criticist şi mai îngâmfat, tinzând să se înghesuie pe sine şi pe alţii într-o simplă schemă. Acestea sunt cele două extreme între care se mişcă majoritatea reprezentanţilor acestui tip.

653. Corespunzător esenţei atitudinii extravertite, influenţele şi manifestările acestor personalităţi sunt cu atât mai favorabile şi mai benefice cu cât se situează mai în afară. Aspectul lor cel mai benefic se află la periferia sferei de influenţă ce le este proprie. Cu cât se pătrunde mai adânc în domeniul lor, cu atât se fac simţite consecinţele nefavorabile ale tiraniei pe care ele o exercită. La periferie mai pulsează altă viaţă; pentru aceasta, adevărul formulei este un adaos preţios la tot restul. Mai ales propriile rude ajung să guste cel mai mult din consecinţele negative ale unei formule extravertite, ele fiind primele pe care ea le fericeşte neîndurător. Dar cel mai mult suferă subiectul însuşi, şi astfel ajungem la cealaltă latură a psihologiei acestui tip.

654. Faptul că nu a existat vreodată şi nici nu va exista o formulă intelectuală capabilă să închidă în sine şi să exprime adecvat abundenţa şi posibilităţile vieţii produce o inhibiţie, respectiv o excludere a altor forme importante de viaţă şi de activităţi vitale. La acest tip de om sunt în primul rând reprimate toate formele de viaţă dependente de sentiment, spre pildă, activităţi estetice, gustul, simţul artei, cultivarea prieteniei etc. Forme iraţionale ca experienţe religioase, pasiuni şi altele de acelaşi fel sunt adesea stârpite, respectiv împinse cu totul în inconştient. Aceste forme de viaţă, ocazional extrem de importante, duc o existenţă în cea mai mare parte inconştientă. Deşi există oameni de excepţie, capabili să-şi sacrifice viaţa unei

formule anume, majoritatea indivizilor nu este în stare să suporte vreme îndelungată o astfel de exclusivitate. Mai devreme sau mai târziu – după împrejurările exterioare şi după înzestrarea interioară – formele de viaţă refulate prin atitudine intelectuală se fac indirect simple, tulburând comportamentul conştient. Dacă această tulburare atinge un grad ridicat, se vorbeşte de nevroză. De cele mai multe ori nu se ajunge însă atât de departe, căci individul îşi îngăduie instinctiv unele moderări preventive ale formulei, aceasta însă, oricum, prin intermediul unei deghizări raţionale potrivite. Este creată astfel o supapă de siguranţă.

655. Ca urmare a inconştienţei lor relative sau totale, tendinţele şi funcţiile excluse din atitudinea conştientă rămân într-o stare de relativă nedezvoltare. Ele sunt inferioare în raport cu funcţia conştientă. În măsura în care sunt inconştiente, rămân contopite cu celelalte conţinuturi ale inconştientului, împrejurare ce le conferă un caracter bizar. În măsura în care sunt conştiente, ele joacă un rol secundar, iar pentru imaginea psihologică de ansamblu ele sunt de o considerabilă importanţă. Sentimentele sunt în primul rând atinse de inhibiţia pornită din conştiinţă, căci mai degrabă ele sunt cele care contrazic formula intelectuală rigidă, de unde şi faptul ca sunt cel mai intens refulate. Cu totul extirpată nu poate fi nici o funcţie, ci doar considerabil deformată. În măsura în care sentimentele se formulează şi se subordonează arbitrar, ele trebuie să sprijine atitudinea intelectuală a conştiinţei şi să se adapteze intenţiilor ei. Ceea ce e posibil doar într-o oarecare măsura; o parte a sentimentului nu se subordonează şi trebuie de aceea refulată. Dacă refularea izbuteşte, sentimentul dispare din conştiinţa şi desfăşoară subliminal o activitate contrară intenţiilor conştiente ocazional cu efecte a căror apariţie rămâne şi pentru individul în chestiune o adevărată enigmă. Aşa, de pildă, altruismul conştient, adesea extraordinar, se încrucişează cu un egoism secret, tăinuit şi celui în cauză şi care, de fapt, imprimă unor acţiuni dezinteresate pecetea interesării. Intenţii pur etice pot să-1 pună pe individ în situaţii critice în care uneori nu doar aparenţa creează impresia că alte

motive decât cele de ordin etic ar fi determinante. Salvatorii voluntari sau păzitorii de moravuri sunt aceia care au brusc nevoie să fie ei înşişi salvaţi sau care se văd deodată compromişi. Intenţia salvatoare care îi animă îi duce la utilizarea acelor mijloace care provoacă exact ceea ce ei vor să evite. Există idealişti extravertiţi care ţin atât de mult să-şi înfăptuiască idealul spre fericirea omenirii, încât nu se dau înapoi nici în faţa minciunii sau a altor mijloace necinstite. Există în ştiinţă mai multe exemple penibile care arată că cercetători foarte merituoşi, fiind profund convinşi de adevărul şi de valabilitatea generală a formulei lor, au falsificat dovezi spre a-şi susţine idealul. Ei au acţionat potrivit adagiului: scopul scuză mijloacele. Doar o funcţie afectivă inferioară, lucrând inconştient, poate provoca astfel de aberaţii, la oameni altminteri superiori.

656. Inferioritatea sentimentului la acest tip se manifestă şi în alt chip. Corespunzător formulei concrete dominante, atitudinea conştientă este mai mult sau mai puţin personală, adesea într-o asemenea măsura încât interesele personale sunt considerabil afectate. Dacă atitudinea conştientă este extremă, toate scrupulele personale cad, deci şi cele relative la propria persoană. Sănătatea se neglijează, poziţia socială se prăbuşeşte, propria familie este violentată în interesele ei vitale şi păgubită în ce priveşte sănătatea, averea, morală, toate acestea puse fiind în slujba idealului. În orice caz, interesul personal pentru ceilalţi, dacă incidental nu e vorba de indivizi care se reclamă de aceeaşi formulă, apare diminuat. Iată de ce nu rareori se întâmplă ca cercul îngust al familiei, de exemplu propriii copii, să-şi cunoască părintele doar sub chipul unui tiran crud, în vreme ce mediul social mai îndepărtat răsună de laudele aduse omeniei sale. Nu în pofida, ci tocmai din cauza caracterului intens impersonal al atitudinii conştiente, sentimentele trădează, inconştient, o extraordinară susceptibilitate personală şi provoacă anume prejudecăţi secrete, respectiv o anume disponibilitate către interpretarea, bunăoară, greşită a unei opoziţii obiective la adresa formulei drept reavoinţă personală, sau către elaborarea necontenită de ipoteze negative în legătură cu

însuşirile altuia, spre a-i slăbi anticipat argumentele şi a-şi proteja astfel, fireşte, propria susceptibilitate. Din cauza susceptibilităţii inconştiente, limbajul devine foarte adesea aspru, tranşant, agresiv. Apar frecvent insinuări. Sentimentele sunt remanente, evoluează târâş-grăpiş, în concordanţă cu o funcţie inferioară. Există de aceea categoric o înclinare spre resentiment. Pe cât de generos poate să fie sacrificiul în scop intelectual al individului, pe atât de meschin bănuitoare, de capricioase şi de conservatoare pot fi sentimentele sale. Orice inovaţie care nu este deja cuprinsă în formulă este văzută printr-un val de ură inconştientă şi judecată corespunzător.

Pe la mijlocul veacului trecut, un medic vestit pentru bunăvoinţa sa şi-a ameninţat un asistent cu concedierea pentru că acesta folosise un termometru, căci formula suna: febra se cunoaşte după puls. Cazuri asemănătoare exista din abundenţă.

657. Cu cât sunt mai puternic refulate, cu atât sentimentele influenţează mai rău şi mai în ascuns gândirea, care altminteri poate fi perfect structurată. Punctul de vedere intelectual care, dată fiind valoarea sa reală, ar putea să pretindă o acceptare unanimă, suferă datorită influenţei susceptibilităţii personale conştiente o transformare caracteristică: devine rigid dogmatic. Afirmarea de sine a personalităţii este transferată asupra lui. Adevărul nu mai este lăsat să acţioneze firesc, ci este tratat, în virtutea identificării sale cu subiectul, ca o păpuşică sensibilă jignită de un critic răutăcios. Criticul este demolat pe cât posibil cu invective de ordin personal, nici un argument nefiind prea dur spre a rămâne neutilizat. Adevărul trebuie invocat atât de mult până când publicul va începe să înţeleagă că în mod evident este mai puţin vorba de adevăr cât de promotorul lui.

658. Dogmatismul punctului de vedere intelectual cunoaşte uneori, prin intervenţia sentimentelor personale inconştiente, alte modificări particulare care se sprijină mai puţin pe sentiment sensu strictiori, cât mai degrabă pe amestecul altor factori inconştienţi care sunt contopiţi cu sentimentul refulat în inconştient. Deşi raţiunea însăşi

dovedeşte că orice formulă intelectuală nu poate fi decât un adevăr cu valoare limitată şi de aceea nu poate pretinde să domine singură, formula asumă practic o asemenea preponderenţă, încât toate celelalte puncte de vedere şi posibilităţi trec în comparaţie cu ea pe planul al doilea. Ea înlocuieşte orice concepţie de viaţă mai generală şi de aceea mai modestă şi mai adevărată, substituindu-se chiar şi acelei concepţii generate numită religie. Formula devine astfel religie, chiar şi atunci când, potrivit esenţei ei, ea nu are câtuşi de puţin a face cu sfera religioasă. Ea dobândeşte astfel pecetea necondiţionatului, propriu religiei. Devine o superstiţie intelectuală. Toate acele tendinţe psihologice, refulate de ea, se adună în calitate de contrapartidă în inconştient şi provoacă accese de îndoială. Pentru a combate îndoiala, atitudinea conştientă devine fanatică, fanatismul nefiind altceva decât îndoială supracompensată. Această dezvoltare duce în cele din urmă la o poziţie conştientă supraaccentuată şi la constituirea unei poziţii inconştiente absolut opuse, care este, de pildă, extrem de iraţională în opoziţie cu raţionalismul conştient şi extrem de arhaică şi de superstiţioasă în opoziţie cu caracterul ştiinţific modern al punctului de vedere conştient. De aici, acele opinii înguste şi ridicole, bine cunoscute în istoria ştiinţelor, de care s-au împiedicat mulţi cercetători merituoşi. Uneori, inconştientul unui astfel de bărbat se încarnează într-o femeie.

659. Acest tip, cu siguranţă cunoscut cititorului, apare, după experienţa mea, în principal la bărbaţi, după cum în genere la ei gândirea este o funcţie care tinde să domine mult mai mult decât la femei. Dacă ea ajunge să predomine la femei, e vorba, pe cât pot să-mi dau seama, de o gândire care însoţeşte o activitate intelectuală precumpănitor intuitivă.

660. Gândirea tipului gândire extravertită este pozitivă, adică este creatoare. Ea duce fie la fapte noi, fie la interpretări generale ale unor materiale disparate furnizate de experienţa. Judecata ei este în general sintetică. Chiar şi atunci când analizează, ea construieşte, căci transgresează descompunerea, realizând o nouă combinaţie, o nouă

concepţie care uneşte din nou, dar în alt fel, ceea ce a fost divizat, sau adăugând ceva la substanţa dată. Acest fel de judecată poate fi numit predicativă. Oricum, fapt caracteristic, el nu este niciodată absolut depreciator sau destructiv, ci înlocuieşte întotdeauna, prin alta, o valoare distrusă. Însuşire derivând din faptul că gândirea acestui tip este, ca să spun aşa, canalul prin care se scurge, în principal, energia vitală ce îi este proprie. Viaţa înaintând necontenit se manifestă în gândirea sa prin aceea că imprimă ideilor un caracter progresiv şi creator. Gândirea nu îi este stagnantă sau regresivă. Dar ea devine astfel atunci când nu deţine primatul la nivelul conştiinţei. Cum într-un atare caz, gândirea are o importanţă relativ mică, ea este lipsită şi de caracterul unei activităţi vitale pozitive. Ea urmează alte funcţii, devine epimeteică, coboară aproape la rangul de reflecţie lentă, cu declanşare întârziată, care se mulţumeşte să rumege trecutul, să-1 disece şi să-1 digere. Deoarece într-o astfel de situaţie elementul creator este deţinut de altă funcţie, gândirea nu mai este progresivă ci stagnantă. Judecata ei dobândeşte caracter de inerenţă, cu alte cuvinte se limitează cu totul la extensia substanţei sale date, nedepăşind-o niciodată. Ea se mulţumeşte cu constatări mai mult sau mai puţin abstracte, fără a conferi substanţei experienţei altă valoare decât aceea cuprinsă de la început în ea. Judecata de inerenţă a gândirii se orientează după obiect, respectiv constatarea sa se face întotdeauna în sensul importanţei obiective a experienţei. De aceea ea rămâne nu numai sub influenţa orientativă a datului obiectiv, ci şi sub aceea a experienţei particulare despre care nu afirmă nimic altceva care să nu fi fost deja cuprins în prealabil în ea. Se poate observa această gândire la oameni care nu pot să nu adauge unei impresii sau unei experienţe o observaţie rezonabilă şi neîndoielnic valabilă, care însă nu depăşeşte prin nimic sfera experienţei. O astfel de observaţie nu spune în esenţă decât: ,,Am înţeles, voi reflecta la asta." Şi lucrurile rămân aici. O astfel de judecată semnifică cel mult încadrarea unei experienţe într-un context obiectiv, apartenenţa ei la acest cadru fiind oricum de o evidenţă neechivocă.

661. Dacă însă o funcţie, alta decât gândirea, domină într-o măsură mai mare conştiinţa, atunci gândirea capătă, dacă este conştientă şi nu se află în dependenţă directă de funcţia dominantă, un caracter negativ. Subordonată funcţiei predominante, gândirea poate într-adevăr să pară pozitivă, dar o cercetare mai amănunţită poate lesne demonstra că ea nu face altceva decât să se situeze în ecou faţă de funcţia predominantă, sprijinind-o cu argumente, adesea în evidenta contradicţie cu legile logice proprii gândirii. Această gândire nu intră deci sub raza consideraţiilor de faţă. Noi ne ocupăm mai degrabă de natura acelei gândiri care nu se poate subordona primatului unei alte funcţii, ci rămâne credincioasă propriului principiu. Examinarea şi cercetarea acestei gândiri este dificilă deoarece în cazuri concrete ea este mai mult sau mai puţin refulată prin atitudinea conştiinţei. Ea trebuie de cele mai multe ori scoasă din adâncurile conştiinţei, dacă nu ajunge întâmplător, într-un moment ce scapă controlului, singură la suprafaţă. Cel mai adesea, trebuie ademenită cu întrebarea: ,,Dar ce gândiţi de fapt în adâncul dumneavoastră despre asta?" Sau e necesar să se recurgă la un şiretlic, formulându-se întrebarea cam aşa: ,,Ce credeţi că gândesc *eu* despre acest lucru?" Această ultimă formă trebuie aleasă anume atunci când gândirea propriu-zisă este inconştientă şi, de aceea, proiectată. Atrasă astfel la suprafaţa conştiinţei, gândirea are însuşiri caracteristice, în virtutea cărora o denumesc negativă. Habitus-ul ei este cel mai bine caracterizat de cuvintele ,,nimic decât". Goethe a personificat această gândire în figura lui Mefistofel. Ea are mai ales tendinţa de a reduce obiectul judecăţii sale la o banalitate oarecare şi de a-1 dezbrăca de orice importanţă autonomă, reprezentându-l în dependenţa de altă banalitate. Dacă între doi oameni se iveşte un conflict de natură aparent concretă, atunci gândirea negativă declară: ,,Cherchez la femme!" Dacă cineva combate sau apără o cauză, gândirea negativă nu se întreabă cu privire la importanţa acelei cauze, ci: ,,Ce câştigă, procedând astfel?" Atribuită lui Moleschott, expresia ,,omul este ceea ce mănâncă" aparţine de asemenea acestui capitol, ca şi

alte multe sentinţe şi concepţii pe care e inutil să le reproduc aici.

662. Atât caracterul distructiv al acestei gândiri, cât şi utilitatea ei ocazional limitată nu au nevoie de explicaţii suplimentare. Mai există şi o alta formă de gândire negativă, greu de recunoscut ca atare la prima vedere, care este gândirea teozofică, astăzi în curs de răspândire rapidă în toate părţile lumii, poate că o reacţie la materialismul epocii imediat precedente. Aparent, gândirea teozofică nu este reductivă, ea ridică totul la nivelul ideilor transcendente, universale. Un vis de exemplu nu mai este doar un vis, ci o experienţă într-o ,,altă dimensiune". Realitatea pentru moment încă neelucidată a telepatiei este explicată foarte simplu prin ,,vibraţiile" care merg de la un ins la altul. O tulburare nervoasă obişnuită este explicată la fel de simplu ca fiind rezultatul unei agresiuni la nivelul ,,corpului astral". Anumite particularităţi antropologice ale locuitorilor de pe coasta atlantică sunt explicate fără dificultate prin prăbuşirea Atlantidei etc. Nu trebuie decât să deschidem o carte de teozofie pentru a fi striviţi de constatarea că totul a fost deja lămurit şi că ,,ştiinţa spiritului" nu a mai lăsat nici o enigmă. Acest mod de gândire este de fapt tot atât de negativ ca şi cel materialist. Concepând psihologia ca pe o modificare chimică a celulelor ganglionare sau ca pe o extensie şi contragere a apendicelor celulare ori ca secreţie interioară, modul de gândire materialist este la fel de superstiţios ca şi teozofia. Singura deosebire stă în faptul că materialismul reduce totul la fiziologia care nouă ne este familiară, în vreme ce teozofia reduce totul la conceptele metafizicii indiene. Visul nu este lămurit prin aceea că este redus la un stomac supraîncărcat, după cum nici telepatia nu este explicată prin recursul la ,,vibraţie". Căci ce este o ,,vibraţie?" Ambele moduri explicative nu sunt numai impotente, ci şi distructive, împiedicând cercetarea serioasă a problemei prin aceea că recurg la o pseudoexplicaţie, abătând atenţia de la obiect şi îndreptând-o în primul caz către stomac, în cel de al doilea caz către vibraţii imaginare. Ambele moduri de gândire sunt sterile şi sterilizante.

Calitatea negativă rezultă din faptul ca această gândire este indescriptibil de ieftină, adică săracă în energic creatoare. Este o gândire situată la remorca altor funcţii.

Simţirea

663. În atitudinea extravertită simţirea (das Fühlen) se orientează după datul obiectiv, adică obiectul este determinantă indispensabilă a modului de simţire. Simţirea este în acord cu valori obiective. Cine cunoaşte sentimentul doar ca pe o stare de fapt subiectivă nu va înţelege uşor esenţa simţirii extravertite, căci aceasta s-a eliberat pe cit posibil de factorul subiectiv, supunându-se în schimb cu totul influenţei obiectului. Chiar şi acolo unde ea se dovedeşte aparent autonomă faţă de calitatea obiectului concret, ea stă totuşi sub înrâurirea valorilor tradiţionale sau altminteri general valabile. Eu mă pot simţi împins către predicatul ,,frumos" sau „bun", nu pentru că din motive subiective aş considera că obiectul este ,,frumos" sau ,,bun", ci pentru că este convenabil a-1 numi ,,frumos" sau ,,bun"; şi convenabil în măsura în care o judecată opusă ar tulbura situaţia afectivă generală. În cazul unei judecăţi afective convenabile nu este nicidecum vorba de simulare sau de minciună, ci de un act de înserare. Aşa, de pildă, un tablou poate fi numit ,,frumos", deoarece un asemenea obiect, semnat de un nume cunoscut şi agăţat într-un salon este în genere presupus a fi ,,frumos" sau deoarece predicatul ,,urât" ar putea jigni familia fericitului posesor sau, în fine, deoarece vizitatorul nutreşte intenţia de a crea o atmosfera afectivă plăcută, ceea ce pretinde ca totul să fie simţit ca plăcut. Astfel de sentimente se orientează după măsura unor determinante obiective. Ele sunt ca atare genuine şi reprezintă întreaga funcţie vizibilă a simţirii. După cum gândirea extravertită se eliberează pe cât posibil de influenţe subiective, tot astfel şi simţirea extravertită trebuie să parcurgă un anume proces de diferenţiere până când se scutură de orice adaos subiectiv. Estimările care rezultă din actul afectiv corespund fie direct valorilor obiective, fie cel puţin unor anumite măsuri de valoare tradiţionale şi universal răspândite.

664. În virtutea acestui mod de simţire foarte mulţi oameni merg la teatru, la concert sau la biserică, şi anume cu sentimente pozitive corect măsurate. Tot lui i se datorează şi moda, ca şi – ceea ce e cu mult mai preţios – sprijinul pozitiv şi larg răspândit acordat unor demersuri sociale, filantropice şi altora de natură culturală. În astfel de ocazii, simţirea extravertită se dovedeşte un factor creator. Fără această simţire de exemplu, frumuseţea şi armonia relaţiilor sociale ar fi de negândit. În acest sens simţirea extravertită reprezintă o forţă la fel de binefăcătoare, de rezonabilă ca şi gândirea extravertită. Efectul ei salutar însă se pierde de îndată ce obiectul capătă o influenţă exagerată. Într-un astfel de caz, simţirea excesiv extravertită atrage personalitatea prea mult în obiect, cu alte cuvinte, obiectul absoarbe persoana, ceea ce are drept rezultat faptul că simţirea îşi pierde caracterul personal care îi conferă farmec. Sentimentul devine rece, obiectiv şi îşi pierde credibilitatea. El trădează o intenţie secretă sau trezeşte o atare bănuială în mintea observatorului imparţial. El nu mai lasă acea impresie plăcută şi tonică ce însoţeşte întotdeauna o simţire genuină, ci dimpotrivă, sugerează poza, comedia, chiar daca intenţia egocentrică este poate încă total inconştientă. Un astfel de sentiment excesiv extravertit răspunde unor aşteptări estetice, dar nu se mai adresează inimii, ci doar simţurilor sau – şi mai rău – doar intelectului. El poate răspunde unei situaţii estetice, dar se limitează la ea şi nu are efect dincolo de ea. El a devenit steril. Dacă acest proces merge mai departe, se dezvoltă o disociere ciudat contradictorie a simţirii: aceasta pune stăpânire, cu evaluări afective, pe orice fel de obiect şi astfel se stabilesc numeroase relaţii care se contrazic lăuntric. Cum acest lucru nu este compatibil cu un subiect întrucâtva marcat, sunt reprimate şi ultimele resturi ale unui punct de vedere cu adevărat personal. Subiectul este într-o asemenea măsură absorbit de diferitele procese ale simţirii, încât observatorului i se pare ca nu mai există decât un proces, nu şi un subiect, al simţirii. În această stare, simţirea şi-a pierdut căldura umană iniţială, că lasă

impresia de poza, de inconstanţă, de ceva pe care nu se poate conta, iar în cazuri extreme, de isterie.

Tipul simţire extravertită

665. În măsura în care sentimentul este incontestabil o particularitate a psihologiei feminine, mai evidentă decât gândirea, tipurile cele mai marcate de simţire se vor găsi la sexul feminin. Dacă simţirea extravertită deţine primatul, avem de-a face cu un tip de simţire extravertit. Exemplele care îmi vin aici în minte se referă fără excepţie la femei. Acest tip de femeie trăieşte după cum îi dictează sentimentul. Ca urmare a educaţiei, acesta s-a dezvoltat ca o funcţie adaptata şi supusă controlului conştiinţei. În cazuri care nu sunt extreme, sentimentul are caracter personal, chiar dacă factorul subiectiv este în mare măsură reprimat. Personalitatea apare, drept urmare, ca adaptată condiţiilor obiective. Sentimentele corespund situaţiilor obiective şi valorilor general valabile. Ceea ce nu se vede nicăieri mai bine ca în cazul aşa-numitei opţiuni în iubire. Iubit este bărbatul „potrivit", nu oricare altul; el este potrivit nu pentru că place esenţei subiective, ascunse, a femeii – ceea ce ea de cele mai multe ori nici nu ştie – , ci pentru că el corespunde, în ce priveşte situaţia, vârsta, averea, rangul, respectabilitatea familiei sale, oricăror exigenţe rezonabile. O asemenea formulare ar putea fi uşor respinsă ca ironică şi depreciatoare, dar eu sunt convins că sentimentul de iubire al unei astfel de femei corespunde în întregime alegerii făcute de ea. Nu e vorba de ceva autentic, construit raţional. Astfel de răscrucii ,,raţionale" sunt nenumărate şi nu din cele mai rele. Aceste femei sunt soţii şi mame bune, atâta vreme cât bărbaţii şi copiii lor posedă constituţia psihică obişnuită locului în care trăiesc. Poţi simţi ,,cum se cade" doar atunci când nimic altceva nu tulbură sentimentul. De nimic însă nu este simţirea mai tulburată ca de gândire. Se înţelege de aceea că acest tip îşi reprimă gândirea la maximum. Nu trebuie să înţelegem de aici ca o astfel de femeie nu gândeşte deloc; dimpotrivă, ea poate

gândi chiar foarte mult şi foarte bine, dar gândirea ei nu este niciodată sui generis, ci este întotdeauna o anexa epimeteică a simţirii. Ceea ce nu poate simţi, ea nu poate nici gândi conştient. ,,Doar nu pot să gândesc ceea ce nu simt", mi-a spus odată o pacientă pe un ton indignat. Ea poate gândi atât cât îi îngăduie sentimentul, în schimb respinge *a* limine orice concluzie, oricât de logică, ce ar putea să ducă la un rezultat capabil să tulbure sentimentul. Pur şi simplu, o astfel de concluzie nu este gândită. Şi în felul acesta ea preţuieşte sau iubeşte tot ceea ce, potrivit cu o evaluare obiectivă, este bun; restul nu pare să existe decât în afara eului ei.

666. Această imagine se modifică atunci când importanţa obiectului sporeşte în grad. După cum am arătat deja, se produce o asemenea asimilare a subiectului prin obiect, încât subiectul simţirii ajunge în cele din urmă să dispară. Simţirea îşi pierde caracterul personal, devine simţire în sine, şi avem impresia că personalitatea se dizolva cu totul în sentimentul respectiv. Deoarece, în viaţă, situaţiile se înlocuiesc unele pe altele, declanşând diferitele tonalităţi afective, uneori contrastânde, personalitatea se descompune în tot atâtea sentimente diferite. Aparent, o dată suntem într-un fel, alta dată, în cu totul alt fel; în realitate însă, o asemenea multiplicitate a personalităţii este cu neputinţă. Baza eului rămâne întotdeauna identică cu sine însăşi şi din acest motiv se opune net stărilor afective în schimbare. Drept urmare, observatorul nu mai vede în sentimentul manifestat expresia personală a aceluia care simte, ci mai degrabă o alterare a eului sau, un capriciu. Potrivit cu gradul de disociere între eu şi starea afectivă corespunzătoare apar mai multe sau mai puţine semne ale dezbinării de sine, cu alte cuvinte atitudinea iniţial compensatoare a inconştientului se transformă în opoziţie deschisă. Ceea ce se vede mai întâi în manifestări afective exagerate, de exemplu în predicate afective gălăgioase şi inoportune, cărora nu li se poate acorda credit. Ele sună a gol şi nu conving. Dimpotrivă, sugerează că în acest caz ar putea fi vorba de supracompensarea unei rezistenţe şi că deci o astfel de judecată afectivă ar putea să sune şi cu totul

altfel. Ceea ce, puţin mai târziu, se şi întâmplă. Situaţia nu trebuie decât să se schimbe uşor pentru ca acelaşi obiect să fie evaluat cu totul diferit. Rezultatul unei astfel de experienţe este că observatorul nu poate lua în serios nici una din judecăţi. El începe prin a-şi rezerva propria judecată. Or, cum acest tip ţine mai presus de orice la stabilirea unui raport afectiv cu cei din preajma sa, sunt necesare eforturi duble pentru a învinge rezerva acestora. Ceea ce duce la o înrăutăţire a situaţiei prin instituirea unui circulus vitiosus. Cu cât este mai accentuată relaţia afectivă cu obiectul, cu atât opoziţia inconştientă se apropie mai mult de suprafaţă.

667. Am văzut deja ca tipul simţire extravertită îşi reprimă cel mai adesea gândirea, căci tocmai gândirea este cea mai în măsură să tulbure simţirea. Din acest motiv şi gândirea, dacă vrea să ajungă la un oarecare rezultat inechivoc, trebuie să excludă simţirea, căci nimic nu e în măsură să tulbure şi să falsifice mai mult valorile afective ca gândirea. Ca funcţie autonomă, gândirea tipului simţire extravertită este de aceea refulată. Dar, cum am văzut, ea nu este cu totul refulată, ci doar în măsura în care logica ei implacabilă impune concluzii care nu se acordă cu sentimentul. Ea este acceptată ca slujitoare sau mai bine spus ca sclavă a sentimentului. Coloana vertebrală îi este rupta, ea nu se poate realiza conform cu propria-i lege. Or, cum totuşi există o logică şi concluzii de o neîndurătoare exactitate, ele trebuie să se desfăşoare undeva, dar în afara conştiinţei, deci în inconştient. Motiv pentru care conţinutul inconştient al acestui tip este în primul rând o gândire aparte. Ea este infantilă, arhaică şi negativă. Atâta timp cât simţirea conştientă îşi păstrează caracterul personal, sau altfel spus, atâta timp cât personalitatea nu este absorbită de diferitele stări afective, gândirea inconştientă funcţionează compensator. Dacă însă personalitatea se disociază, desfăcându-se în stări afective contrarii, identitatea eului se pierde, subiectul devine inconştient. Ajungând în inconştient, subiectul se asociază cu gândirea inconştientă şi ajută gândirii inconştiente să devină eventual conştiinţă. Cu cât relaţia afectivă conştientă este mai

puternică şi sentimentul se depersonalizează mai mult, cu atât mai puternică este şi opoziţia inconştientă. Lucrul acesta se exprimă prin faptul că tocmai obiectele cele mai preţuite adună în jurul lor idei inconştiente; acestea ajung să distrugă necruţător valoarea obiectelor. Gândirea de tipul ,,nimic decât" este aici la locul ei, căci ea distruge supremaţia sentimentului înlănţuit de obiect.

668. Gândirea inconştientă ajunge la suprafaţă sub forma ideilor subite, adesea de natură obsesională, al căror caracter general este întotdeauna negativ şi depreciator. Există de aceea la femeile acestui tip momente în care cele mai rele gânduri se prind de obiectele pe care sentimentul le evaluează la cea mai înaltă cotă. Gândirea negativă se foloseşte de toate prejudecăţile sau comparaţiile infantile susceptibile a pune sub semn de întrebare valoarea afectivă şi recurge la toate instinctele primitive spre a putea explica sentimentele printr-un ,,nimic decât". Remarc aici – o observaţie mai mult marginală – ca în acest fel se recurge şi la inconştientul colectiv, la totalitatea imaginilor primordiale, din a căror prelucrare rezultă apoi din nou posibilitatea unei regenerări pe altă bază a atitudinii.

669. Principala formă de nevroză a acestui tip este isteria cu lumea ei de reprezentări inconştiente, infantil sexuale care o caracterizează**.**

Rezumatul tipurilor raţionale

670. Numesc cele două tipuri de mai sus raţionale sau judicative, deoarece sunt definite de primatul funcţiilor raţionale ale judecaţii. Le caracterizează în genere faptul de a-şi subordonă în bună măsură viaţa judecaţii raţionale. Oricum însă, trebuie să se ia în considerare perspectivă adoptată, respectiv punctul de vedere al psihologiei subiective a individului sau acela al observatorului care percepe şi judecă din afară. Acest observator ar putea foarte bine să ajungă la o judecată contrară, şi anume atunci când sesizează doar intuitiv şi apoi judecă ceea ce se petrece. În totalitatea ei, viaţa acestui tip nu este niciodată dependentă doar de judecata raţională ci şi, în aceeaşi mare

măsură, de iraţionalitatea inconştientă. Cel care observă doar ceea ce se petrece, fără a se preocupa de economia interioară a conştiinţei individului, poate fi uşor izbit mai mult de iraţionalitatea şi de caracterul accidental al unor anumite manifestări inconştiente ale individului, decât de raţionalitatea intenţiilor şi a motivaţiilor sale conştiente. Îmi întemeiez judecata pe ceea ce individul simte că este psihologia sa conştientă. Recunosc însă ca aş putea tot atât de bine interpreta şi reprezenta exact pe dos o astfel de psihologie. Sunt de asemenea convins că, dacă aş avea eu însumi o altă psihologie individuală, aş descrie ca fiind iraţionale tipurile raţionale, pornind invers, de la inconştient. Această împrejurare îngreunează reprezentarea şi înţelegerea realităţilor psihologice într-un mod care nu trebuie subapreciat şi sporeşte nemăsurat posibilitatea neînţelegerilor. Discuţiile care rezultă de aici sunt de regulă fără speranţă, căci cuvintele unuia alunecă pe lângă celalalt fără să-1 atingă. Această experienţă a constituit pentru mine un argument în plus în favoarea întemeierii descripţiei pe psihologia subiectiv conştientă a individului, care este în măsură să ofere un anume sprijin obiectiv, cu desăvârşire absent în eventualitatea întemeierii unei legităţi psihologice pe inconştient. În atare situaţie, obiectul nu ar avea nimic de spus, căci el ştie despre orice mai mult decât despre propriul inconştient. Judecata ar fi atunci lăsată în seama observatorului, a subiectului – o garanţie sigură că acesta se va sprijini pe propria psihologie individuală pe care o va atribui insului observat. Este, după părerea mea, cazul psihologiei lui Freud cât şi al celei a lui Adler. Individul este lăsat aici la bunul plac al observatorului care judecă. Ceea ce nu se întâmplă atunci când drept bază de pornire este luată psihologia conştientă a celui observat. Într-o astfel de situaţie el este cel competent, căci numai el îşi cunoaşte motivele conştiente.

671. Raţionalitatea conduitei conştiente a acestor două tipuri semnifică o excludere conştientă a întâmplătorului şi a non-raţionalului. Judecata raţională reprezintă în această psihologie o forţă care constrânge dezordinea şi accidentalul evenimentelor reale să ia forme, sau cel puţin

încearcă să le constrângă. În felul acesta, pe de-o parte există o alegere determinată a posibilităţilor vieţii, acceptându-se conştient doar ceea ce este conform cu raţiunea, pe de altă parte, autonomia şi influenţa acelor funcţii psihice care slujesc percepţiei evenimentelor sunt substanţial limitate. Limitarea senzaţiei şi a intuiţiei nu este, fireşte, absolută. Ele există şi aici ca pretutindeni, doar că în acest caz produsele lor sunt supuse alegerii judecăţii raţionale. De pildă, nu forţa absolută a senzaţiei este determinantă pentru motivarea acţiunii, ci judecata.

672. Funcţiile perceptive au în anume sens destinul simţirii în cazul primului tip, şi pe acela al gândirii, în cazul celui de al doilea tip. Ele sunt relativ refulate şi de aceea în stare mai puţin diferenţiată. Această împrejurare conferă inconştientului ambelor noastre tipuri o marcă particulară: ceea ce oamenii fac conştient şi intenţional este conform cu raţiunea (conform cu raţiunea lor !*):* ceea ce li se întâmplă însă corespunde pe de-o parte caracterului senzaţiilor infantil primitive, iar, pe de altă parte, tocmai unor astfel de intuiţii. Voi încerca să arăt în capitolele următoare ce înţeleg prin aceste noţiuni. Oricum, ceea ce se petrece cu aceste tipuri este iraţional (evident, din unghiul lor de vedere!). Deoarece există foarte mulţi oameni care trăiesc mai mult din ceea ce li se întâmplă decât din ceea ce întreprind în scop raţional, se poate ivi o situaţie în care cineva să considere, în urma unei analize minuţioase, că ambele tipuri sunt iraţionale. Trebuie să-i dăm dreptate, acceptând ideea că nu de puţine ori inconştientul cuiva face o impresie mult mai puternică decât conştientul său şi că faptele sale cântăresc adesea mai greu decât motivaţiile sale raţionale.

673. Raţionalitatea ambelor tipuri este orientată obiectiv, dependentă de datul obiectiv. Ea corespunde cu ceea ce colectivitatea consideră a fi raţional. Pentru subiectivitatea lor nu este raţional decât ceea ce trece în ochii tuturor drept raţional. Dar şi raţiunea este în bună măsură subiectivă şi individuală. În cazul nostru, această latură este refulată, şi anume cu atât mai mult cu cât este mai mare importanţa obiectului. Subiectul şi raţiunea

subiectivă sunt de aceea întotdeauna ameninţate de refulare şi daca se lasă acesteia prada, cad sub dominaţia inconştientului care în acest caz posedă particularităţi cu deosebire neplăcute. Am vorbit deja de gândirea sa. Se adaugă senzaţii primitive manifestate constrângător, cum ar fi patima anormală, obsesivă a plăcerii, care poate îmbrăca orice formă, sau intuiţii primitive care se pot transforma într-un adevărat chin pentru cel în cauza şi pentru cei din imediata sa apropiere. Se adulmecă sau se presupune la alţii tot ceea ce e neplăcut şi penibil, respingător, urât sau rău, şi nu o dată e vorba de jumătăţi de adevăr destinate mai mult ca orice să producă neînţelegeri de cea mai veninoasă speţă. Ca urmare a influenţei puternice exercitate de conţinuturile inconştiente opuse, apare adesea inevitabil o transgresare a regulilor conştiente ale raţiunii, respectiv se produce o izbitoare dependenţă de evenimente accidentale care, în virtutea fie a forţei lor senzoriale, fie a importanţei lor inconştiente, dobândesc o influenţă constrângătoare.

Senzaţia

674. În atitudinea extravertită, senzaţia (das Empfinden) este precumpănitor determinată de obiect. Ca percepţie senzorială, senzaţia depinde, fireşte, de obiect. Dar tot atât de firesc, ea depinde şi de subiect, de unde şi faptul că exista o senzaţie subiectivă care, potrivit naturii ei, este cu totul diferită de senzaţia obiectivă. În atitudinea extravertită, componenta subiectivă a senzaţiei e inhibată sau refulată, în măsura în care e vorba de utilizarea ei conştientă. Tot astfel, senzaţia ca funcţie iraţională este relativ refulată atunci când predomină gândirea sau simţirea, cu alte cuvinte senzaţia funcţionează doar când atitudinea conştientă, judicativă, transformă percepţiile întâmplătoare în conţinuturi ale conştiinţei, respectiv le realizează. Funcţia senzorială sensu strictiori este, fireşte, absolută; de pildă, se vede şi se aude tot ceea ce e fiziologic posibil, dar nu totul atinge acea valoare de prag pe care trebuie să o posede orice percepţie ca să fie şi apercepută. Lucrurile se schimbă atunci când nici o altă funcţie, în afară

de senzaţie, nu predomină. În acest caz, senzaţia obiectului nu suferă nici excludere nici refulare (cu excepţia componentei subiective de care am amintit). Senzaţia este determinată precumpănitor de obiect, iar obiectele care declanşează cea mai puternică senzaţie sunt esenţiale pentru psihologia individului. Apare astfel o dependenţă eminamente senzorială de obiect. Senzaţia este de aceea o funcţie vitală, dotată cu cel mai puternic instinct vital. În măsura în care declanşează senzaţii, obiectele sunt valabile şi, pe cât îngăduie senzaţiile, sunt înregistrate de conştiinţă, indiferent dacă ele convin sau nu judecăţii raţionale. Criteriul valorii lor stă doar în forţa senzaţiei condiţionată de calităţile lor obiective. Drept urmare, toate procesele obiective intră în conştiinţa în măsura în care declanşează în genere senzaţii. Dar în atitudinea extravertită, numai obiectele sau procesele concrete, senzorial perceptibile produc senzaţii, şi anume doar senzaţii pe care oricine şi oricând le-ar considera concrete. Individul este astfel oriental doar de realitatea care cade sub simţiri. Funcţiile judicative se situează sub realitatea concretă a senzaţiei şi posedă de aceea toate caracteristicile funcţiilor mai puţin diferenţiate, respectiv o oarecare negativitate cu trăsături infantil-arhaice. Evident că funcţia opusă senzaţiei, anume percepţia inconştientă sau intuiţia, este cel mai puternic atinsă de refulare.

Tipul senzaţie extravertită

675. Nu există nici un alt tip uman comparabil în materie de realism cu tipul senzaţie extravertită. Simţul obiectiv al realităţii este la el extraordinar de dezvoltat. El acumulează în cursul vieţii experienţe reale, legate de obiecte concrete, şi cu cât este mai pronunţat, cu atât uzează mai puţin de experienţele sale. În unele cazuri, trăirea sa nu merită nicidecum numele de ,,experienţă". Ceea ce simte îi slujeşte cel mult drept călăuză către noi senzaţii şi orice noutate ivită în cercul său de interese este dobândită pe calea senzaţiei şi este destinată acesteia. În măsura în care înclinăm să socotim perfect rezonabil un

simţ pronunţat al realităţii, vom considera că aceşti oameni sunt foarte rezonabili. În fapt, ei nu sunt deloc, căci asculta atât de senzaţia produsă de o întâmplare iraţională, cât şi de aceea care provine de la un eveniment raţional. Un astfel de tip – de cele mai multe ori e vorba, după cât se pare, de bărbaţi – nu consideră că este ,,aservit" senzaţiei. Această expresie îl va face mai degrabă să zâmbească, socotind-o total inadecvată, căci pentru el senzaţia este manifestare concretă a vieţii; ea înseamnă pentru el o bogăţie de viaţă reală. Intenţia lui vizează plăcerea concretă, tot astfel şi moralitatea lui. Căci adevăratul hedonism îşi are morala lui specială, moderaţia şi legitatea lui, generozitatea şi spiritul lui de sacrificiu. Tipul senzaţie extravertită nu are nevoie să fie o brută senzuală, ci îşi poate nuanţa trăirea până la maxima puritate estetică, fără a fi necredincios, chiar în senzaţia cea mai abstractă, principiului senzaţiei obiective ce îi este propriu. Ciceronele lui Wulfen[2], reprezentând plăcerea cea mai lipsită de scrupul a vieţii, este confesiunea necosmetizată a unui astfel de tip. Din acest punct de vedere cartea merită să fie citită.

<Nota 2> Willem van Wulfen, Der Genußmensch; ein Cicerone im rücksichtslosen Lebensgenuß, 1911.<Nota 2>

676. Pe o treaptă inferioară, acest tip este omul realităţii tangibile, care nu înclină către reflecţie şi nu are intenţii dominatoare. Scopul său constant este să simtă obiectul, să aibă senzaţii şi, pe cât posibil, să le savureze. Nu este un ins lipsit de amabilitate, dimpotrivă, posedă adesea capacitatea agreabilă şi vie de a se desfăta, fiind uneori un chefiiu bine dispus, alteori un estet rafinat. În primul caz, marile probleme ale vieţii depind de un prânz mai mult sau mai puţin copios, în al doilea caz, ele sunt o chestiune de gust. A avea senzaţii reprezintă pentru el esenţialul, punctul culminant al dorinţelor sale, în ce îl priveşte, nimic nu poate fi mai concret şi mai real; supoziţiile care îl însoţesc sau îl depăşesc sunt admise doar în măsura în care îi intensifică senzaţia. Ele nu trebuie să o intensifice nicidecum într-un sens agreabil, căci acest tip

este nu un desfrânat obişnuit, ci un ins care caută doar senzaţia cea mai puternică, pe care, potrivit naturii sale, el nu o poate primi decât din afară. Ceea ce vine dinăuntru i se pare maladiv şi condamnabil. În măsura în care gândeşte şi simte, el readuce totul la o baza obiectivă, respectiv la influenţe venind dinspre obiect, indiferent la distorsionările oricât de acuzate ale logicii. Realitatea palpabilă îl relaxează în orice împrejurări. Din acest punct de vedere, este de o credulitate neaşteptată. Fără să reflecteze prea mult, va atribui un simptom psihogen unei scăderi barometrice, existenţa unui conflict psihic, în schimb, îi va apărea ca o reverie anormală. Iubirea lui se întemeiază fără doar şi poate pe farmecul sensibil al obiectului. În măsura în care este normal, se adaptează în chip izbitor la realitatea dată, izbitor căci întotdeauna vizibil. Idealul său este realul, în această privinţă e plin de scrupule. Nu are idealuri în materie de idei şi – de aceea – nici un motiv să se comporte cumva ca un străin faţă de realitatea efectivă. Ceea ce se vede în toate aspectele sale exterioare. Se îmbracă bine, corespunzător condiţiei sale, la el se bea şi se mănâncă bine, se stă comod sau cel puţin se înţelege că gustul său rafinat poate ridica unele pretenţii faţă de cei din jur. Izbuteşte chiar să convingă că anumite sacrificii de dragul stilului merită cu prisosinţă să fie făcute.

677. Cu cât precumpăneşte însă mai mult senzaţia, făcând să dispară subiectul în spatele ei, cu atât acest tip devine mai dezagreabil. El evoluează fie către o senzualitate grosolană, fie către un estetism rafinat şi lipsit de scrupul. Oricât de indispensabil îi este obiectul, el îl devalorizează ca existând în şi prin sine însuşi. El violentează şi oprimă în mod mârşav obiectul, utilizindu-1 doar ca prilej de senzaţie. Ataşamentul faţă de obiect este împins la extrem. Astfel însă inconştientul este obligat să treacă de la rolul său compensator la opoziţie făţişă. Mai cu seamă intuiţiile refulate apar sub formă de proiecţii asupra obiectului. Cele mai aventuroase supoziţii ies acum la iveală; daca e vorba de un obiect sexual, atunci geloziile imaginare joacă un rol considerabil, la fel şi stările de angoasă. În cazuri grave, se dezvoltă tot felul de fobii, mai ales simptome obsesive.

Conţinuturile patologice au un caracter remarcabil de irealitate, adesea de nuanţă morală şi religioasă. Se dezvoltă nu o dată un spirit cârcotaş sofisticat, o morală ridicol de scrupuloasă şi o religiozitate primitivă, superstiţioasă şi ,,magică" ce recurge la rituri abstruze. Toate acestea provin din funcţiile refulate, mai puţin diferenţia-te, care în astfel de cazuri se opun net conştiinţei şi se manifestă cu atât mai izbitor cu cât par să se sprijine pe cele mai absurde premise, în totală opoziţie cu simţul conştient al realităţii. Întreaga cultură a simţirii şi gândirii apare, în această personalitate secundă, desfigurată într-o primitivitate patologică; raţiunea este sofisticare şi despicare a firului în patru, morala este moralizare seacă şi fariseism vădit, religia este superstiţie absurdă, capacitatea de instruire, acest nobil dar al omului, este subtilitate personală hipertrofiată, adulmecare a fiecărui colţ, care în loc să ducă departe se pierde în îngustimea unei meschinării preaomeneşti.

678. Caracterul obsesiv special al simptomelor nevrotice reprezintă contrapartida inconştientă a relaxării morale conştiente a unei atitudini doar senzitive care, din unghiul de vedere al judecăţii, acceptă neselectiv tot ceea ce i se înfăţişează. Cu toate că absenţa premiselor la tipul senzaţie nu înseamnă defel lipsa absolută a legilor şi a limitelor, nu e mai puţin adevărat că, în cazul său, limitarea esenţială izvorâtă din judecată dispare. Judecata raţională reprezintă o constrângere conştientă pe care tipul raţional şi-o asumă, s-ar zice, de bunăvoie. Această constrângere este exercitată la tipul senzaţie de către inconştient. În plus, tocmai în virtutea existenţei judecăţii, ataşamentul de obiect al tipului raţional nu deţine niciodată importanţa care revine relaţiei necondiţionate cu obiectul a tipului senzaţie. Atunci când atitudinea sa ajunge la o unilateralitate anormală, el riscă să fie absorbit de inconştient într-o măsură tot atât de mare pe cât fusese conştient legat de obiect. Odată nevrozat, el este mult mai greu de tratat pe cale raţională, deoarece funcţiile către care se îndreaptă medicul se afla într-o stare relativ nediferenţiată şi de aceea se poate conta puţin sau deloc pe ele. E nevoie adesea să se

recurgă la mijloace de presiune afectivă pentru a-i conştientiza acestui tip ceva.

Intuiţia

679. Intuiţia (die Intuition) ca funcţie a percepţiei inconştiente se îndreaptă în atitudinea extravertită în întregime către obiecte exterioare. Deoarece intuiţia este în principal un proces inconştient, esenţa ei este foarte greu de sesizat conştient. În conştiinţa, funcţia intuitivă se înfăţişează ca o anume atitudine expectativă, o reprezentare şi o privire introspectivă, în care întotdeauna doar rezultatul ulterior poate să ateste partea care revine vederii în interior şi cea care revine într-adevăr obiectului. După cum senzaţia, atunci când predomină, nu este doar un proces reactiv, fără altă importanţă pentru obiect, ci mai degrabă o actio care pune mâna pe obiect şi î1 modelează, tot astfel şi intuiţia nu este doar percepţie, doar reprezentare, ci un proces creator, activ care pune în obiect tot atât cât şi ia din el. După cum îşi extrage în mod inconştient reprezentarea din obiect, tot astfel el produce inconştient şi un efect în obiect. Intuiţia mijloceşte mai întâi doar imagini şi reprezentări de relaţii şi de raporturi care nu pot fi obţinute prin alte funcţii sau pot fi obţinute doar pe căi foarte ocolite. Aceste imagini posedă valoarea unor cunoştinţe anume care influenţează hotărâtor acţiunea în măsura în care accentul principal cade pe intuiţie. În acest caz, adaptarea psihică se întemeiază aproape exclusiv pe intuiţii. Gândirea, simţirea şi senzaţia sunt relativ refulate, aceasta din urmă fiind cea mai afectată, deoarece ea, în calitate de funcţie senzorială conştientă, obstaculează cel mai mult intuiţia. Senzaţia tulbură intuiţia pură, lipsită de prejudecăţi, naivă, prin excitaţii senzoriale inoportune care orientează privirea către suprafeţe fizice, deci tocmai către lucrurile dincolo de care intuiţia încearcă să ajungă. Deoarece în atitudinea extravertită intuiţia se orientează către obiect, ea se apropie de fapt foarte mult de senzaţie, căci este aproape tot atât de verosimil ca atitudinea de expectativă în faţa obiectelor exterioare să se poată sluji de senzaţie. Dar pentru că

intuiţia să funcţioneze, senzaţia trebuie să fie în bună măsură reprimată. Prin senzaţie înţeleg în acest caz senzaţia senzorială simplă şi directă ca dat fiziologic şi psihic ferm conturat. E necesar să se stabilească acest lucru în mod expres, căci daca îl voi întreba pe intuitiv după ce se orientează, îmi va vorbi de lucruri care seamănă riguros exact cu senzaţiile senzoriale. El se va sluji chiar de expresia ,,senzaţie". El are într-adevăr senzaţii, dar se orientează nu după ele, ci ele îi servesc drept punct de sprijin pentru reprezentări intuitive. Ele sunt alese în virtutea unor premise inconştiente. Nu cea mai puternică senzaţie fiziologică este aceea care dobândeşte valoarea maximă, ci oricare alta, căreia atitudinea inconştientă a intuitivului îi sporeşte sensibil valoarea. Ea capătă uneori o important majoră şi apare în conştiinţa intuitivului sub forma unei senzaţii pure, ceea ce, de fapt, ea nici nu este.

680. După cum în atitudinea extravertită senzaţia tinde să aibă cea mai puternică realitate, deoarece numai astfel se creează aparenţa unei vieţi plenare, tot aşa şi intuiţia tinde să sesizeze posibilităţile cele mai mari, întrucât prin reprezentarea posibilităţilor presimţirea este satisfăcută în chipul cel mai plenar. Intuiţia tinde să descopere posibilităţile conţinute în datul obiectiv, de aceea ea şi este în calitate de simplă funcţie coordonată (şi anume, atunci când nu este predominantă), mijlocul auxiliar care acţionează automat atunci când nici o alta funcţie nu poate găsi o ieşire dintr-o situaţie pe toate laturile închisă. Dacă însă predomină intuiţia, atunci toate situaţiile obişnuite de viaţă se înfăţişează ca nişte spaţii închise pe care ea urmează sa le deschidă. Ea caută necontenit ieşiri şi posibilităţi noi de viaţă exterioară. Pentru atitudinea intuitivă orice situaţie de viaţă devine în scurt timp o închisoare, un fel de lanţuri strivitoare ce împing la găsirea de soluţii. Obiectele apar episodic ca posedând aproape o valoare exagerată, anume atunci când au a se pune în slujba unei soluţii, a unei eliberări, a găsirii unei noi posibilităţi. De îndată însă ce şi-au îndeplinit misiunea în calitate de treaptă sau de punte, ele îşi pierd, s-ar zice, orice valoare şi sunt îndepărtate ca anexe incomode. Un fapt real are

valoare în măsura în care deschide noi posibilităţi capabile să îl transgreseze şi care totodată îl pot elibera pe individ de el. Posibilităţile care apar sunt motive constrângătoare, cărora intuiţia nu i se poate sustrage şi cărora ea le sacrifică totul.

Tipul intuiţie extravertită

681. Acolo unde domină intuiţia, apare o psihologie aparte, inconfundabilă. Deoarece intuiţia se orientează după obiect, ea manifestă o dependenţă puternică de situaţii exterioare, dar natura acestei dependenţe este cu totul diferită de aceea a tipului senzaţie. Intuitivul nu e de găsit acolo unde sunt valori reale, unanim acceptate, ci întotdeauna acolo unde avem de-a face cu posibilităţi. El posedă un fler fin pentru ceea ce e încă în germene şi anunţă un viitor promiţător. Nu e niciodată de găsit în situaţii stabile, care există de multă vreme, sunt solid întemeiate şi au o valoare general recunoscută, dar limitată. De vreme ce se află necontenit în căutarea de noi posibilităţi, situaţiile stabile ameninţă să-l sufoce. Ce-i drept, el ia în stăpânire cu o mare intensitate, uneori cu un entuziasm extraordinar, obiecte şi căi noi pentru ca apoi, de îndată ce le-a măsurat acestora întinderea şi a intuit că nu se mai pot dezvolta considerabil în viitor, să le abandoneze cu răceală, cu nepăsare şi parcă fără amintire. Atâta timp cât există o posibilitate, intuitivul este legat de ea prin forţa destinului. Este ca şi cum întreaga-i existenţă s-ar absorbi în noua situaţie. Ai impresia, pe care el o împărtăşeşte, că a ajuns la o cotitură definitivă în viaţă şi ca de acum încolo nu va mai putea să gândească şi să simtă altminteri. Oricât de rezonabil şi de oportun este totul, oricâte argumente ar pleda în favoarea stabilităţii, nimic nu îl va împiedica însă ca într-o bună zi să considere aceeaşi situaţie, care mai înainte îi păruse o eliberare salutară, drept închisoare, şi să acţioneze în consecinţă. Nici raţiunea, nici sentimentul nu îl pot opri sau face să dea înapoi în faţa unei noi posibilităţi, chiar dacă ea este eventual în contradicţie cu convingerile sale de până atunci. Gândirea şi simţirea, comportamentele

indispensabile ale convingerii, sunt la el funcţii mai puţin diferenţiate care nu dispun de o greutate hotărâtoare şi care ca atare nu sunt în măsură să opună o rezistenţă de durată forţei intuiţiei. Şi totuşi aceste funcţii, singure, sunt capabile să compenseze eficient primatul intenţiei, conferind intuitivului judecata care lui, în calitate de tip, îi lipseşte cu desăvârşire. Moralitatea intuitivului nu este nici intelectuală, nici afectivă; el are o morală a sa anume, respectiv fidelitatea faţă de propria intuiţie şi supunerea de bunăvoie faţă de forţa acesteia. Grija pentru bunăstarea celor din jurul său este mică. Bunăstarea fizică a acestora constituie pentru el un argument tot atât de puţin temeinic ca şi propria lui bunăstare. Tot atât de puţin respect are şi pentru convingerile şi obişnuinţele de viaţă ale mediului său, în aşa fel încât trece nu o dată drept aventurier imoral şi lipsit de scrupule. Deoarece intuiţia lui se ocupă de obiecte exterioare şi presimte posibilităţile exterioare, el se îndreaptă bucuros către îndeletniciri care îi permit să-şi dezvolte pe cât posibil mai complex însuşirile. Numeroşi negustori, întreprinzători, speculanţi, agenţi, politicieni etc. aparţin acestui tip.

682. Tipul intuiţie extravertită apare la femei mai frecvent decât la bărbaţi. La ele, activitatea intuitivă se manifestă mai puţin profesional şi mai mult social. Femeile de acest gen se pricep să exploateze toate mijloacele sociale, să înnoade tot felul de legături mondene, să găsească bărbaţi de viitor, pentru ca apoi să renunţe la tot pentru o noua posibilitate.

683. E de la sine înţeles ca un astfel de tip este atât din punct de vedere economic, cât şi din acela al provocării culturii extrem de important. Dacă este bun din fire, adică nu prea egoist, el îşi poate dobândi merite enorme ca iniţiator sau cel puţin ca promotor al oricăror activităţi de început. El este avocatul natural al tuturor minorităţilor care promit. Deoarece e în stare să sesizeze intuitiv anumite însuşiri şi posibilităţi atunci când se orientează mai puţin după lucruri şi mai mult după oameni, el poate să-şi ,,facă" oameni. Nimeni ca el nu posedă o mai mare capacitate de a insufla semenilor săi curaj sau entuziasm pentru o nouă

cauză, chiar dacă el o va abandona în foarte scurt timp. Cu cât intuiţia îi este mai puternică, cu atât subiectul său se contopeşte mai mult cu posibilitatea întrezărită. El o însufleţeşte, o reprezintă intuitiv cu o căldura convingătoare, o încarnează ca să spun aşa. Pentru el, ea nu este comedie, ci destin.

684. Aceasta orientare îşi are primejdiile ei mari, căci intuitivul îşi risipeşte prea uşor viaţa, însufleţind oameni şi lucruri şi răspândind în jurul lui o plenitudine de viaţă pe care însă nu el o trăieşte, ci ceilalţi o trăiesc. Daca ar putea să se fixeze la un lucru anume, ar culege roadele muncii sale, dar foarte repede trebuie să alerge după o nouă posibilitate şi să-şi părăsească pământurile abia însămânţate de pe care alţii vor strânge recolta. La sfârşit pleacă cu mâinile goale. Daca lasă însă lucrurile să ajungă atât de departe, intuitivul are şi propriul inconştient împotriva lui.

685. Inconştientul intuitivului prezintă o anume asemănare cu acela al tipului senzitiv. Gândirea şi simţirea sunt relativ refulate şi formează în inconştient gânduri şi sentimente infantil-arhaice, comparabile cu acelea ale tipului opus. Ele apar sub formă de proiecţii intensive şi sunt tot atât de absurde ca acelea ale tipului senzaţie, doar că le lipseşte, cred, caracterul mistic; ele se referă de cele mai multe ori la lucruri cvasireale, precum supoziţii sexuale, financiare şi de altă natură, ca de pildă flerul precum boli ascunse. Această deosebire este produsă, s-ar zice, de refularea senzaţiilor reale. Acestea din urmă se fac, de regulă, observate şi prin aceea că intuitivul se leagă brusc de o femeie nepotrivită lui, respectiv de un bărbat nepotrivit ei, şi anume ca urmare a faptului că aceste persoane au atins sfera de senzaţii arhaice. De aici rezultă o legătură obsesională inconştientă cu obiectul, a cărei lipsă de perspectivă este cel mai adesea neechivocă. Într-un astfel de caz avem de-a face cu un simptom obsesional, absolut caracteristic pentru acest tip. Nesupunându-şi deciziile judecăţii raţionale, ci exclusiv perceperii de posibilităţi întâmplătoare, el revendică aceeaşi libertate şi independenţă ca şi tipul senzaţie. El iese din limitele impuse

de raţiune şi, în nevroză, cade pradă constrângerilor inconştiente, sofisticării, subtilităţii hipertrofiate şi ataşamentului obsesional faţă de senzaţia obiectului. În conştiinţă el trădează cu suverana superioritate şi brutalitate senzaţia şi obiectul perceput. Nu în sensul că s-ar socoti pe sine superior şi brutal, ci în acela că pur şi simplu nu vede obiectul vizibil oricui, că trece pe lângă el la fel ca tipul senzaţie pe lângă sufletul obiectului pe care nu îl vede. Motiv pentru care obiectul se răzbună târziu sub forma ipohondriilor obsesionale, a fobiilor şi a tot felul de alte senzaţii fizice absurde.

Rezumatul tipurilor iraţionale

686. Denumesc iraţionale cele două tipuri precedente pentru motivul deja amintit, după care ele nu îşi întemeiază conduita pe judecăţi raţionale, ci pe forţa absolută a percepţiei. Percepţia lor se orientează după evenimenţialul propriu-zis, fără intervenţia selectivă a judecăţii. În această privinţă, ele deţin o superioritate semnificativă asupra primelor două tipuri raţionale. Evenimenţialul obiectiv este legic şi întâmplător. Legic fiind, el este accesibil raţiunii, întâmplător fiind, el este inaccesibil raţiunii. S-ar putea spune şi invers, anume că socotim legic acel aspect al evenimenţialului care apare raţiunii noastre ca atare, şi întâmplător, acela în care nu descoperim nici o legitate. Postulatul unei legităţi universale rămâne singurul postulat al raţiunii noastre, nu însă şi al funcţiilor noastre perceptive. Neîntemeindu-se în nici un fel pe principiul raţiunii şi pe postulatul ei, ele sunt de natură iraţională. De aceea, în conformitate cu natura lor, numesc aceste tipuri de percepţie, iraţionale.

687. Ar fi însă cu desăvârşire incorect să le considerăm ,,nerezonabile" pentru că subordonează judecata percepţiei. Ele nu sunt decât empirice; într-un grad foarte înalt se întemeiază exclusiv pe experienţă, şi o fac atât de exclusiv încât judecata lor nu poate de cele mai multe ori să ţină pasul cu experienţa lor. Totuşi, funcţiile judicative există, doar că existenţa lor se desfăşoară în mare

parte în inconştient. Şi cum inconştientul, în ciuda separării sale de subiectul conştient, se manifestă mereu, se observă şi în viaţă tipurilor iraţionale judecăţi şi acte opţionale izbăvitoare care se ivesc sub formă de aparente sofisticări, de mânie a judecăţii reci, de selectare aparent premeditată de persoane şi situaţii. Aceste trăsături poartă o pecete infantilă şi chiar primitivă; uneori ele sunt izbitor de naive, alteori sunt şi lipsite de consideraţie, brutale şi violente. Celui care are o atitudine raţională i s-ar putea uşor părea că astfel de oameni ar fi potrivit caracterului lor adevărat, raţionalişti şi interesaţi în sens rău. Această apreciere s-ar potrivi însă doar inconştientului lor, nu şi psihologiei lor conştiente care, orientată în întregime pe percepţie, este inaccesibilă judecăţii raţionale, în virtutea naturii ei iraţionale. În fine, s-ar putea ca pentru atitudinea raţională, o astfel de aglomerare de întâmplări accidentale nici să nu merite numele de ,,psihologie". Tipul iraţional compensează această judecată defavorabilă prin impresia pe care i-o face tipul raţional: el vede în acesta din urmă o fiinţă doar pe jumătate vie, al cărei unic scop ar sta în faptul de a pune în lanţurile raţiunii şi de a sufoca prin judecăţi tot ceea ce e viu. Evident, e vorba aici de cazuri extreme, dar ele apar.

688. Judecat după ceea ce i se întâmplă, tipul iraţional ar putea să pară tipului raţional un raţionalist de calitate inferioară. Lui nu i se întâmplă, într-adevăr, nimic fortuit – în asta este maestru – , ci judecata raţională şi intenţia raţională sunt acelea care îi ies în cale. Fapt care pentru tipul raţional este de o inconceptibilitate comparabilă doar cu uimirea tipului iraţional care descoperă că cineva situează ideile raţionale mai presus de evenimentele vii şi reale. Aşa ceva i se pare acestuia incredibil. De regulă, e inutil a voi să-i propui un principiu în această direcţie, căci el ignoră şi respinge chiar orice înţelegere raţională, tot aşa precum pentru tipul raţional ideea de a face un contract fără consultări şi angajamente reciproce este de negândit.

689. Aceste consideraţii mă conduc la problema relaţiilor psihice între reprezentanţii diverselor tipuri în psihiatria mai nouă. Relaţia psihică este desemnată prin noţiunea de ,,raport", împrumutată terminologiei şcolii

franceze de hipnoză. Raportul constă în primul rând în sentimentul unui acord existent în pofida deosebirii recunoscute ca atare. Chiar recunoaşterea deosebirilor existente, în măsura în care este comună, constituie deja un raport, adică un sentiment de concordanţă. Conştientizând în cazul dat, într-o măsură mult mai mare, acest sentiment, descoperim că nu este vorba doar de un sentiment de factură inanalizabilă, ci şi de o înţelegere sau de un conţinut de cunoaştere care reprezintă sub formă ideatică punctul de concordanţă. Această reprezentare raţională este exclusiv valabilă doar pentru tipul raţional, nici într-un caz pentru cel iraţional, căci raportul acestuia nu se bazează nicidecum pe judecata, ci pe paralelismul evenimentelor, pe paralelismul a ceea ce se întâmplă în chip viu. Sentimentul său de concordanţă stă în perceperea comuna a unei senzaţii sau intuiţii. Insul raţional ar spune că raportul cu iraţionalul se sprijină pe date pur accidentale. Atunci când situaţiile obiective concorda întâmplător, ia naştere ceva care seamănă cu o relaţie umană, dar nimeni nu îi cunoaşte acesteia valabilitatea şi durata. Pentru tipul raţional este aproape penibilă ideea că relaţia durează exact atât timp cât împrejurările exterioare au întâmplător ceva în comun. Lui i se pare ca aşa ceva nu ar fi cu deosebire uman, în vreme ce tipul iraţional vede aici tocmai un caracter uman de o frumuseţe deosebită. Urmarea este că fiecare îl consideră pe celalalt un ins lipsit de relaţii, un om pe care nu se poate conta şi cu care nu te poţi înţelege. În orice caz, la un astfel de rezultat ajunge cineva abia atunci când încearcă să dea seama în chip conştient de genul de relaţie pe care îl întreţine cu semenul său. Această probitate psihologică nefiind prea obişnuită, se întâmplă adesea ca, în ciuda diferenţei absolute de puncte de vedere, să se stabilească un raport, după cum urmează: printr-o proiecţie tăcută, cineva presupune că altcineva îi împărtăşeşte opinia în câteva puncte esenţiale, în vreme ce acesta din urmă intuieşte sau simte o comunitate obiectivă, despre care acela nu are nici cea mai vagă conştiinţă şi a cărei existenţă ar contesta-o imediat, tot aşa după cum acestuia nu i-ar trece prin minte că relaţia sa trebuie să se sprijine pe o

comunitate de opinii. Astfel de raporturi sunt din cele mai frecvente, ele se bazează pe o proiecţie care ulterior devine sursa de neînţelegeri.

690. Relaţia psihică în atitudinea extravertită se reglează întotdeauna după factori obiectivi, după condiţii exterioare. Ceea ce este un individ în interiorul său nu are niciodată o importanţă decisivă. Pentru cultura noastră contemporană, atitudinea extravertită este, în principiu, hotărâtoare în problema relaţiilor umane; principiul introvertirii apare şi el, fireşte, dar trece drept o excepţie şi face apel la toleranţa celor din jur.

3. Tipul introvertit

a) Atitudinea generala a conştiinţei

691. După cum am arătat la începutul acestui capitol, tipul introvertit se deosebeşte de cel extravertit prin faptul că el nu se orientează, asemenea celui din urmă, precumpănitor după obiect şi după datul obiectiv, ci după factori subiectivi. În capitolul amintit, am menţionat între altele că, în cazul introvertitului, între percepţia obiectului şi propria sa acţiune se strecoară o opinie personală care împiedică acţiunea să capete un caracter corespunzător datului obiectiv. Acesta este fireşte un caz special, citat cu titlu de exemplu şi destinat unei simple ilustrări. Aici trebuie să căutăm, fireşte, formulări mai generale.

692. Conştiinţa introvertită vede, ce-i drept, condiţiile exterioare, alege însă determinantă subiectivă pe care o socoteşte a fi cea mai importantă. Acest tip se orientează deci după acel factor al perceperii şi cunoaşterii reprezentând dispoziţia subiectivă cu care se receptează excitaţia senzorială. Două persoane văd, de pildă, acelaşi obiect, dar ele nu îl văd astfel încât cele două imagini care rezultă să fie absolut identice. Abstracţie făcând de diferenţele ţinând de acuitatea organelor de simţ şi de ecuaţia personală, există adesea deosebiri profunde în modul şi gradul de asimilare psihică a imaginii percepute. În vreme ce tipul extravertit se revendică precumpănitor de la ceea ce îi vine dinspre obiect, introvertitul se sprijină mai

cu seamă pe constelaţia pe care impresia exterioară o produce în subiect. În cazul unei apercepţii, deosebirea poate fi desigur foarte delicată, dar în ansamblul economiei psihice ea se manifestă foarte viu, şi anume sub forma unei rezervaţii a eului; iar pentru a anticipa: consider că este eronată şi depreciatoare opinia care, alăturându-se lui Weininger, numeşte această atitudine filautică sau autoerotică, sau egocentrică, sau subiectivistă sau egoistă. Ea corespunde prejudecăţii nutrite de atitudinea extravertită faţă de esenţa introvertitului. Nu trebuie niciodată uitat – ceea ce modul de a vedea extravertit uită prea lesne – , că orice percepţie şi orice cunoaştere sunt nu doar obiectiv, ci şi subiectiv determinate. Lumea este nu doar în sine şi pentru sine, ci este şi aşa cum îmi apare. În fapt, noi nu avem nici un criteriu care să permită evaluăm o lume pe care subiectul n-ar putea-o asimila. Trecând cu vederea factorul subiectiv, am nega marea îndoială cu privire la posibilitatea de cunoaştere absolută. Ne-am angaja astfel pe calea acelui pozitivism găunos şi searbăd care a schimonosit epoca de trecere către veacul nostru şi am ajunge la acea lipsă de modestie intelectuală care anunţă grosolănia sentimentului şi o violenţă pe cât de stupidă, pe atât de arogantă. Subapreciind capacitatea de cunoaştere obiectivă, refulăm importanţa factorului subiectiv, în genere, importanţa subiectului. Dar ce este subiectul? Subiectul este omul, subiectul suntem noi. E păgubitor să se uite că actul de cunoaştere implică un subiect şi că nu există în general nici un fel de cunoaştere şi , în consecinţă, pentru noi nici lume, dacă cineva nu poate spune: „eu cunosc” putând însă astfel limitele subiective ale oricărei cunoaşteri. Acelaşi lucru e valabil pentru toate funcţiile psihice: ele au un subiect, care e tot atât de indispensabil ca şi obiectul.

693. Este caracteristic pentru aprecierea extravertită de astăzi că termenul „subiectiv” sună ocazional aproape peiorativ şi că formula „doar subiectiv” reprezintă o armă primejdioasă, destinată să-l lovească pe acela care nu este pe deplin convins de superioritatea necondiţionată a obiectului. Trebuie de aceea să înţelegem bine accepţia în

care este folosit termenul „subiectiv” în cercetarea de faţă. Prin factor subiectiv desemnez acea acţiune şi reacţiune psihică ce se contopeşte cu influenţa obiectului într-o nouă stare de fapt, de natură psihică. Atât timp cât factorul subiectiv rămâne din cele mai vechi timpuri şi la toate popoarele lumii într-o foarte mare măsură identic cu sine însuşi – prin faptul că percepţiile elementare şi actele de cunoaştere sunt pretutindeni şi în toate timpurile aceleaşi –, el este o realitate tot atât de solid întemeiată ca şi obiectul exterior. Dacă nu ar fi aşa nu s-ar putea vorbi de nici un fel de realitate durabilă şi în esenţă egală cu sine însăşi, iar un acord cu tradiţiile ar fi un lucru imposibil. În această măsură deci, factorul subiectiv este ceva tot atât de inexorabil dat ca şi întinderea mării sau raza Pământului. Şi tot astfel el reclamă întreaga demnitate a unei dimensiuni care determină lumea şi care se cuvine să nu fie nicăieri şi niciodată scoasă din calcul. Factorul subiectiv este cealaltă lege universală, iar cel care se sprijină pe el se sprijină pe o temelie la fel de sigură, de durabilă şi de valabilă ca şi cel care se revendică de la obiect. Cum însă obiectul şi datul obiectiv nu rămân mereu la fel, supuse fiind atât caducităţii cât şi hazardului, şi factorul subiectiv este, la rându-i, supus schimbării şi hazardului individual. Astfel, valoarea lui este doar relativă. Dezvoltarea nemăsurată a punctului de vedere introvertit în conştiinţă duce nu la o utilizare mai bună şi mai valabilă a factorului subiectiv, ci la o subiectivizare artificială a conştiinţei care merită reproşul de „doar subiectiv” . Apare astfel replica desubiectivizarea conştiinţei în atitudinea excesivă extravertită pe care Weigninger a numeşte „mizautică”

694. Deoarece atitudinea introvertită se sprijină pe o condiţie universală, extrem de reală şi absolut indispensabilă a adaptării psihologice, expresii ca „filautic” şi „egocentric” şi altele de acelaşi fel sunt mai degrabă nepotrivite reprobabile, căci nasc prejudecata după care ar fi vorba doar de mult iubitul nostru eu. Nimic mai fals decât o astfel de presupunere, pe care însă o întâlnim adesea examinând judecăţile extravertitului despre introvertit. Nu aş vrea însă să atribuim în nici un caz această eroare de

judecată doar extravertitului ca individ, ci, mai degrabă, vederilor extravertite, astăzi general răspândite, care nu se limitează la tipul extravertit, ci sunt reprezentate, în aceeaşi măsură şi de către tipul introvertit, chiar împotriva lui însuşi. Acesta din urmă spre deosebire de tipul extravertit, poate fi pe bună dreptate învinuit că este infidel propriei sale naturi.

695. Atitudinea introvertită se orientează în mod anormal după structura psihică, în principiu dată ereditar şi inerentă subiectului. Ea nu este însă nicidecum identică pur şi simplu cu eul subiectului, cum s-ar putea crede după expresiile amintite mai sus, ci este structura psihică a subiectului de dinaintea oricărei dezvoltări a eului. Subiectul care stă propriu-zis la bază, anume sinele, este de departe mai cuprinzător decât eul, prin faptul că el conţine şi inconştientul, în timp ce eul conţine în esenţă centrul conştiinţei. Dacă eul ar fi identic cu sinele, ar fi de neconceput că putem apărea ocazional în vise sub cu totul altă forme şi cu totul altfel de semnificaţii. Este o particularitate caracteristică a introvertitului faptul că el, urmându-şi deopotrivă înclinarea proprie şi prejudecata generală, îşi confundă eul cu sinele propriu, ridicându-1 pe primul la rangul de subiect al procesului psihic şi înfăptuind astfel acea subiectivizare maladivă a conştiinţei, pomenită mai sus, care îl înstrăinează de obiect.

696. Structura psihică este identică cu ceea ce Semon*3 a numit *mneme,* iar eu, inconştientul colectiv. Sinele individual este o parte, un fragment sau un reprezentant al unui fel de curent psihic, existent în nuanţe particulare pretutindeni, în toate fiinţele vii, şi care renaşte de fiecare dată cu fiecare nouă făptura. Din cele mai vechi timpuri, modul înnăscut al acţiunii este numit instinct; pentru modalitatea sau forma în care este sesizat psihic obiectul, am propus termenul de arhetip. Presupun că ceea ce se înţelege prin instinct este cunoscut. Cu arhetipurile, lucrurile stau altminteri. Înţeleg prin arhetip ceea ce am numit, printr-un termen împrumutat de la Jacob Burckhardt, „imagine primordială"*4. Arhetipul este o formulă simbolică ce intră în funcţiune ori de câte ori fie nu există încă noţiuni

conştiente, fie acestea sunt absolut imposibile, din raţiuni interioare sau exterioare. Conţinuturile inconştientului colectiv apar în conştiinţă sub forma de concepţii şi înclinaţii marcate. Individul le interpretează, de regulă, ca fiind determinate de obiect – de fapt, în mod eronat, căci ele provin din structura inconştientă a psihicului şi sunt doar declanşate de acţiunea obiectului. Aceste înclinaţii şi concepţii subiective sunt mai puternice decât influenţa obiectului, valoarea lor psihică este mai mare, în aşa fel încât ele se suprapun tuturor impresiilor. După cum introvertitului i se pare de neconceput ca obiectul să fie întotdeauna factorul hotărâtor, tot astfel pentru extravertit rămâne o enigmă faptul că un punct de vedere subiectiv poate fi considerat superior unei situaţii obiective. El ajunge inevitabil la presupunerea că introvertitul este fie un egoist încrezut, fie un doctrinar exaltat. Mai recent, ar crede că introvertitul se află sub influenţa unui complex inconştient al puterii. Această prejudecată extravertită este fără îndoială întărită de introvertit prin modul său de expresie, precis şi intens generalizator, care lasă impresia că ar exclude de la bun început orice altă părere. De altfel chiar modul categoric şi rigid al judecăţii subiective, supraordonată aprioric oricărui dat obiectiv, este suficient pentru a crea impresia de egocentrism accentuat. Împotriva acestei prejudecăţi, introvertitului îi lipseşte de cele mai multe ori argumentul corect: el ignoră premisele inconştiente, dar de valabilitate absolut generală, ale judecăţii sau ale percepţiilor sale subiective. Corespunzător stilului momentului, el caută în afară şi nu în spatele conştiinţei sale. Dacă este şi puţin nevrozat, acesta este semnul unei identităţi inconştiente mai mult sau mai puţin depline dintre eu şi sine, prin care sinele este redus la valoarea zero, iar eul este umflat fără măsură. Forţa indubitabilă, definitorie pentru lume, a factorului subiectiv este comprimată apoi în eu, ceea ce duce la o sete imensă de putere şi la un egocentrism de-a dreptul stupid. Orice psihologie care reduce esenţa omului la instinctul inconştient al puterii ia naştere din această dispoziţie. În

multe cazuri, lipsa de gust la Nietzsche, de pildă, îşi datorează existenţa subiectivizării conştiinţei.

<Nota 3> Richard Semon, Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens, 1904.<Nota 3>

<Nota 4> Vezi „Imagine" în capitolul Definiţii <Nota 4>.

b) Atitudinea inconştientului

697. Poziţia privilegiată a factorului subiectiv în conştiinţă semnifică o valorizare minoră a factorului obiectiv. Obiectul nu deţine acea importanţă care ar trebui de fapt să-i revină. După cum în atitudinea extravertită, el joacă un rol prea mare, în cea introvertită are prea puţin de spus. În măsura în care conştiinţa introvertitului se subiectivizează, iar eul deţine o importanţă necuvenită, obiectului i se conferă, în schimb, o poziţie care în timp nu se poate susţine. Obiectul este o mărime de indubitabilă forţă, în vreme ce eul este foarte limitat şi fragil. Altceva ar fi dacă sinele s-ar opune obiectului. Sinele şi lumea sunt mărimi comensurabile, de unde faptul că atitudinea introvertită normală are tot atâta valabilitate şi legitimitate existenţială ca şi atitudinea normală extravertită. Daca însă eul asumă revendicarea subiectului, atunci apare firesc o intensificare, cu rol compensator, a influenţei obiectului. Această schimbare se traduce prin aceea că, în ciuda unui efort uneori de-a dreptul disperat de a asigura superioritatea eului, obiectul şi datul obiectiv exercită influenţe extrem de puternice, care sunt cu atât mai insurmontabile cu cât cuprind pe cale inconştientă individul, impunându-se astfel irezistibil conştiinţei. Ca urmare a relaţiei defectuoase dintre eu şi obiect – voinţa de dominare nu înseamnă adaptare – apare în inconştient o relaţie compensatoare cu obiectul care se manifestă în conştiinţa ca ataşament necondiţionat şi irepresibil faţă de acesta. Cu cât eul încearcă să-şi asigure toate libertăţile posibile, cu cât încearcă să fie autonom, superior şi fără îndatoriri, cu

atât se înrobeşte mai mult datului obiectiv. Libertatea de spirit este pusă în lanţurile unei mizere dependenţe financiare, nepăsarea în acţiune se frânge din când în când cu teama în faţa opiniei publice, superioritatea morală se pierde în mlaştina unor relaţii inferioare, voluptatea dominaţiei se sfârşeşte într-o jalnică dorinţa de a fi iubit.

698. Inconştientul se îngrijeşte în primul rând de relaţia cu obiectul, şi anume într-un mod capabil să distrugă temeinic iluziile puterii şi fanteziile superiorităţii conştiinţei. Obiectul ia proporţii înfricoşătoare, în ciuda eforturilor minimalizatoare depuse de conştiinţa. În consecinţă, eul se străduieşte şi mai mult să se separe de obiect şi să-l stăpânească. În cele din urmă, eul se înconjoară de un sistem formal de siguranţă (aşa cum 1-a descris exact A. Adler), care încearcă să păstreze cel puţin iluzia superiorităţii. Introvertitul se separă astfel complet de obicei şi se uzează cu totul în măsuri defensive, pe de-o parte, în încercări zadarnice de a se impune obiectului, de cealaltă parte. Aceste strădanii se încrucişează permanent cu impresiile copleşitoare pe care i le face obiectul, care îi impune continuu, în pofida voinţei sale, stârnind în el afectele cele mai neplăcute şi mai durabile, şi urmărindu-1 pas cu pas. Introvertitul are nevoie mereu de o lucrare interioară enormă pentru a se putea ,,menţine". De unde faptul că forma nevrotică tipică pentru el este psihastenia, o boală caracterizată, pe de-o parte, de o mare senzitivitate, pe de alta, de o mare epuizare şi oboseală cronică.

699. Analiza inconştientului personal descoperă o mulţime de fantezii ale puterii, asociate cu anxietăţi în faţa unor obiecte puternic însufleţite, cărora introvertitul le şi cade de fapt prada. Ca urmare, spaima de obiect dezvoltă o laşitate particulară atunci când este vorba ca subiectul să se afirme sau să-şi afirme opinia, căci lui îi este frică de o influenţă crescândă a obiectului. El se teme de afectele impresionante ale altcuiva şi abia dacă se poate apăra de spaima de a nu cădea sub o influenţă străina. Obiectele au pentru el calităţi puternice, neliniştitoare, pe care nu le poate analiza conştient, dar pe care crede că le percepe inconştient. Deoarece relaţia sa conştientă cu obiectul este

relativ refulată, ea trece prin inconştient unde captează calităţile acestuia. Ele sunt în primul rând de ordin infantil-arhaic. În consecinţă, relaţia sa cu obiectul devine primitivă şi asumă toate acele particularităţi ce caracterizează relaţia obiectuală primitivă. Este ca şi cum obiectul ar poseda forţe magice. Obiectele noi, străine suscită spaima şi neîncredere, ca şi cum ar ascunde primejdii necunoscute, obiectele tradiţionale par legate cu fire nevăzute de sufletul sau, orice schimbare apare ca supărătoare, dacă nu chiar primejdioasă, căci ea semnifică, s-ar zice, o însufleţire magică a obiectului. Idealul căutat este o insulă pustie, unde nu se mişcă decât ceea ce capătă îngăduinţa să se mişte. Romanul lui F. Th. Vischer Auch Einer luminează în chip eminent această latură a stării sufletului introvertit şi totodată a simbolisticii inconştientului colectiv care se ascunde dincolo de ea şi pe care, în cadrul de faţă, am lăsat-o deoparte, pentru că ea nu caracterizează numai tipul, ci este de ordin general.

c) Particularităţile funcţiilor psihologice fundamentale în atitudinea introvertită

Gândirea

700. Descriind gândirea extravertită, am caracterizat pe scurt şi gândirea introvertită, asupra căreia aş vrea să revin acum. Gândirea introvertită se orientează în primul rând după factorul subiectiv. Acesta este reprezentat cel puţin de un sentiment subiectiv al direcţiei, care determină în ultimă instanţă judecăţile. Uneori e vorba şi de o imagine mai mult sau mai puţin completă care slujeşte cumva de măsura. Gândirea se poate ocupa de mărimi concrete sau abstracte, ea se orientează însă întotdeauna, în momentul hotărâtor, după datul subiectiv. Aşadar, ea nu duce la experienţa concretă din nou la datul colectiv, ci la conţinutul subiectiv. Stările de fapt exterioare nu sunt cauza şi scopul acestei gândiri, cu t6oate că introvertitul ar dori să-i dea o atare aparenţă, ci gândirea lui începe în subiect şi duce apoi la subiect, chiar dacă întreprinde

incursiuni foarte întinse în domeniul faptelor reale. De aceea, în ce priveşte stabilirea de fapte noi, ea nu are decât indirect valoare, căci mijloceşte precumpănitor opinii noi şi doar mult mai puţin cunoaşterea de fapte noi. Ea pune probleme şi creează teorii, deschide orizonturi şi perspective către interior, dar se arată rezervată faţă de fapte. Acestea sunt pentru ea bune exemple ilustrative, cu condiţia să nu fie niciodată precumpănitoare. Faptele sunt adunate ca dovezi niciodată pentru ele însele. Dacă totuşi se întâmplă şi aşa ceva, sensul demersului este de reverenţă adresată stilului extravertit. Faptele sunt pentru această gândire de importanţă secundară, în vreme ce dezvoltarea şi reprezentarea ideii subiective, a imaginii simbolice iniţiale, ce îi pluteşte mai mult sau mai puţin obscur prin faţa privirii interioare, sunt pentru ea de o importanţă capitală. De aceea ea nu tinde niciodată să reconstruiască în idee realul concret, ci să modeleze imaginea obscură, transformând-o într-o idee plină de lumină. Ea aspiră să ajungă la real, să vadă cum faptele exterioare îi umplu cadrul de idei, iar forţa ei creatoare se confirmă în producerea acelei idei care, fiind absentă din faptele exterioare, este totuşi expresia cea mai adecvată a acestora. Sarcina gândirii este împlinită atunci când ideea creată de ea pare să izvorască din faptele exterioare care, la rândul lor, îi demonstrează valabilitatea.

701. Dar după cum gândirea extravertită nu izbuteşte să smulgă faptelor concrete empiric solid şi nici să producă fapte noi, tot astfel gândirea introvertită nu ajunge întotdeauna să traducă imaginea sa iniţială într-o idee adecvată faptelor. După cum în primul caz aglomerarea de fapte pur empirice mutilează gândirea şi înăbuşă sensul, tot aşa gândirea introvertită înclină primejdios să constrângă faptele să intre în forma imaginii ei sau înclină chiar să le ignore, spre a-şi putea desfăşura în voie produsul propriei fantezii. În acest caz, ideea reprezentată nu va putea să-şi renege originea situată în imaginea arhaică obscură. Ea conservă o trăsătură mitologică, interpretată ca „originalitate”, iar în cazuri mai grave ca „toană”, deoarece caracterul arhaic nu-i apare imediat specialistului care

ignoră motivele mitologice. Forţa subiectivă de convingere a unei astfel de idei obişnuite să fie mare , cu atât mai mare cu cât vine mai puţin în atingere cu faptele exterioare, Deşi aceluia care reprezintă ideea i se poate părea că materialul faptic sărăcăcios de care dispune constituie baza şi cauza credibilităţii şi valabilităţii propriei sale idei, lucrurile nu stau aşa, căci ideea îşi extrage forţa de convingere din arhetipul ei inconştient, care, ca atare, este general valabil şi adevărat şi va fi astfel în eternitate. Dar acest adevăr este atât de general şi de simbolic, încât pentru a deveni un adevăr practic de o oarecare importanţă vitală, el trebuie să se însereze în cunoştinţele momentane admise şi recunoscute ca atare. Ce ar însemna, de pildă, o cauzalitate care nu ar putea fi în nici un fel identificată în cauze şi efecte practice?

702. Gândirea introvertită se pierde uşor în adevărul imens al factorului subiectiv. Ea creează teorii de dragul teoriilor, aparent cu referire la faptele reale sau cel puţin posibile, dar cu tendinţa de a trece da la ideal la simţul imaginar. Astfel apar intuiţiile a nenumărate posibilităţi, dintre care nici una nu o realizează, şi, în fine, imagini care nu mai exprimă nici o realitate exterioară, ci sunt „doar” simboluri ale incognoscibilului pur şi simplu. Această gândire devine astfel mistică şi la fel de sterilă ca o gândire care se desfăşoară doar în cadrul faptelor obiective. După cum aceasta din urmă coboară la nivelul reprezentării faptelor, cea dintâi se absoarbe în reprezentarea nereprezentabilului, care nu ar putea fi tradus nici măcar în imagini. Reprezentarea faptelor este de un incontestabil adevăr, căci factorul subiectiv este exclus, iar faptele se impun prin ele însele. Primul spune: est, ergo est; n schimb, ultimul cogito, ergo cogito. Gândirea introvertită împinsă la extrem ajunge la evidenţa propriei fiinţe subiective; la rându-i, gândirea ajunge la evidenţa deplinei sale identităţi cu faptul real. După cum ultima se reneagă pe sine, absorbindu-se cu totul în obiect, prima se goleşte de orice conţinut şi se mulţumeşte cu simpla sa existenţă. În felul acesta, înaintarea vieţii este, în ambele cazuri, refulată din funcţia de gândire şi îndreptată către domeniul celorlalte

funcţii psihice, aflate până atunci într-o relativă inconştienţă. Sărăcirea gândirii introvertite în materie de fapte obiective este compensată de o abundenţa de fapte inconştiente. Cu cât conştiinţa limitează funcţia gândirii la un cere foarte restrâns şi pe cât posibil vid, dar care pare să conţină întreaga plenitudine a divinului, cu atât fantezia inconştientă se îmbogăţeşte cu o multitudine de fapte de formă arhaică, un pandemonium de dimensiuni magice şi iraţionale care, potrivit genului de funcţie care înlocuieşte gândirea ca purtătoare a vieţii, dobândesc o înfăţişare specială. Dacă este vorba de funcţia intuitivă, atunci ,,cealaltă parte" este văzută cu ochii unui Kubin sau unui Meyrink. Dacă avem a face cu funcţia simţirii, atunci apar relaţii şi judecăţi afective fantastice, nemaiauzite, de caracter contradictoriu şi incomprehensibil. Dacă, în fine, este vorba de funcţia senzaţiei, atunci simţurile descoperă lucruri noi, nemaitrăite înainte în propriul corp şi în afara lui. O examinare amănunţită a acestor transformări poate demonstra fără dificultate apariţia aici a unei psihologii primitive cu toate caracteristicile ei. Fireşte, experienţa de viaţă nu este în acest caz doar primitivă, ci şi simbolică, şi cu cât ea are o înfăţişare mai veche, mai originară, cu atât este mai aproape de adevăruri viitoare. Căci tot ceea ce este vechi în inconştientul nostru semnifică ceea ce urmează să vină.

703. În împrejurări obişnuite, nici măcar trecerea de ,,cealaltă parte" nu izbuteşte, nemaivorbind de traversarea salutară a inconştientului. Trecerea spre ,,cealaltă parte" este de cele mai multe ori împiedicată de rezistenţa conştientă la supunerea eului de către realul inconştient, de către realitatea determinantă a obiectului inconştient. Starea este o disociere, cu alte cuvinte, o nevroză având caracterul unei uzuri interne asociate cu epuizarea cerebrală crescândă, deci a unei psihastenii.

Tipul gândire introvertită

704. După cum, de pildă, un Darwin ar ilustra tipul normal al gândirii extravertite, Kant bunăoară, opus lui, ar

ilustra tipul normal al gândirii introvertite. După cum primul se exprimă în fapte, tot astfel cel de al doilea se revendică de la factorul subiectiv. Darwin tinde către chipul larg al faptelor obiective, Kant, în schimb, îşi rezervă o critică a cunoaşterii în genere. Dacă îl luăm pe un Cuvier şi îi opunem un Nietzsche, opoziţiile se ascut şi mai mult.

705. Tipul gândire introvertită este caracterizat de primatul gândirii mai sus descrise. El este, ca şi omologul său extravertit, determinat în chip hotărâtor de idei care nu izvorăsc din datul obiectiv, ci din fondul subiectiv. El îşi va urma, ca şi extravertitul, propriile idei, dar în sens invers, nu spre exterior, ci spre interior. El tinde să aprofundeze, nu să se extindă. Prin aceasta dispoziţie fundamentală, el se deosebeşte într-o măsură considerabilă şi în mod izbitor de extravertit. Ceea ce îl caracterizează pe acesta, anume relaţia intensă cu obiectul, îi lipseşte celuilalt, uneori cu desăvârşire, ca de altfel oricărui tip introvertit. Dacă obiectul ales de introvertit este un om, atunci acesta simte limpede că, de fapt, el nu e luat în seamă decât în chip negativ, cu alte cuvinte că, în cazul cel mai bun, el este conştient de propria sa inutilitate, iar în cazuri mai grave se simte direct respins ca fiind supărător. Această relaţie negativă cu obiectul, de la indiferenţă până la respingere, îl caracterizează pe orice introvertit şi face în genere extrem de dificilă descrierea tipului. În el toate tind să dispară şi să se ascundă. Judecata sa pare rece, inflexibilă, arbitrară şi brutală pentru că este raportată mai puţin la obiect şi mai mult la subiect. În ea nu se simte nimic din ceea ce ar conferi obiectului o valoare mai înaltă; ea trece întotdeauna cumva dincolo de obiect, lăsând să se simtă o anume superioritate a subiectului. Politeţe, amabilitate, afabilitate pot exista dar adesea cu o nuanţă de îngrijorare care trădează intenţia ascunsă de dezarmare a adversarului, care trebuie liniştit sau redus la tăcere, căci ar putea deveni turbulent. El nu este, de fapt, un adversar, dar dacă e sensibil, se va simţi respins sau chiar depreciat. Obiectul este întotdeauna cumva neglijat sau, în cazuri mai grave, înconjurat de inutile măsuri de precauţie. Acestui tip îi place astfel să dispară într-un nor de neînţelegeri, care

devine cu atât mai dens cu cât el încearcă, ajutat de funcţiile sale inferioare, să adopte compensator masca unei anume urbanităţi, aflata însă adesea într-un contrast violent cu natura sa reală. În dezvoltarea propriilor idei, nu se dă în lături din faţa nici unui demers oricât de temerar, nu alungă nici un gând, pe motiv că ar fi primejdios, revoluţionar, eretic sau jignitor; în schimb este cuprins de o mare anxietate de îndată ce cutezanţă să pare să devină realitate. Aşa ceva îi este foarte neplăcut. Chiar dacă îşi trimite ideile în lume, el nu procedează ca o mamă grijulie cu propriii prunci; ci le expune doar şi se supără cel mult, văzând că ele nu progresează de la sine. Lipsa lui, adesea enormă, de însuşiri practice sau repulsia faţă de orice fel de reclamă îi dau concursul în acest sens. Dacă produsul propriu îi apare subiectivmente corect şi adevărat, el trebuie negreşit să şi fie astfel, iar ceilalţi trebuie să se supună pur şi simplu acestui adevăr. Cu greu va încerca să câştige pe cineva, mai ales pe cineva influent, de partea sa. Iar daca totuşi o va face, va proceda atât de neîndemânatic încât va obţine exact contrariul a ceea ce şi-a dorit. Cu concurenţii din propriul domeniu face de obicei experienţe proaste, nefiind niciodată capabil să le cucerească favoarea; de regulă, le dă chiar a înţelege ca îi sunt complet indiferenţi.

706. În urmărirea ideilor lui se dovedeşte a fi îndărătnic, obstinat şi neinfluenţabil, ceea ce contrastează ciudat cu sugestibilitatea sa la influenţe personale. Recunoscând lipsa aparentă de periculozitate a obiectului, acest tip este extrem de accesibil tocmai elementelor inferioare valoric, care îl invadează din direcţia inconştientului. El se lasă brutalizat şi exploatat în chipul cel mai ruşinos, numai să nu fie tulburat în urmărirea ideilor sale. Nu observă nici măcar atunci când este jefuit pe la spate şi practic păgubit, căci pentru el relaţia cu obiectul nu e decât secundară, iar evaluarea obiectivă a produsului său este şi ea inconştientă. Deoarece îşi gândeşte problemele pe cât posibil până la capăt, le complică şi se lasă permanent năpădit de tot felul de scrupule. Pe cât de clară îi este structura intimă a gândurilor, pe atât de neclar îi este locul ce le revine acestora în lumea reală şi modul în care ele

aparţin lumii reale. El accepta greu ca ceea ce este limpede pentru el nu este limpede şi pentru ceilalţi. Stilul îi este de cele mai multe ori îngreunat de tot felul de adausuri, limitări, prevederi, îndoieli, izvorând, toate, din scrupulele sale. În lucru avansează încet. El este fie tăcut, fie dă peste oameni care nu îl înţeleg; de aici deduce ca oamenii sunt nemăsurat de proşti. Dacă se întâmplă să fie înţeles, atunci se lasă pradă unei supraaprecieri naive. Devine uşor victima femeilor orgolioase care se pricep să exploateze lipsa lui de spirit critic faţă de obiect sau evoluează către celibatarul mizantrop cu inima de copil. Adesea, însăşi înfăţişarea sa exterioara are ceva neîndemânatic, uneori e penibil de îngrijit, spre a evita să producă senzaţie, alteori chiar remarcabil de nepăsător, de o naivitate copilăroasă. În domeniul său de specialitate suscită contrarietăţi aprinse la care nu ştie cum să reacţioneze, dacă nu cumva se lasă antrenat, în virtutea afectului său primitiv, într-o polemică pe cât de caustică, pe atât de sterilă. În cercuri largi trece drept o persoană dură şi autoritară. Cu cât e mai bine cunoscut, cu atât este apreciat mai favorabil, iar cei apropiaţi ştiu să-i preţuiască în chipul cel mai înalt intimitatea. Străinilor le apare rebarbativ, inaccesibil şi orgolios, adesea chiar înveninat ca urmare a prejudecăţilor sale defavorabile societăţii. Ca profesor are o influenţă scăzută, deoarece nu cunoaşte mentalitatea elevilor săi. De altfel, învăţământul nu îl interesează nicidecum, în afară de situaţia în care îi furnizează întâmplător o problemă teoretică. Este un profesor slab, căci în timpul predării nu se mulţumeşte doar să expună materia, ci se şi gândeşte la ea.

707. O dată cu intensificarea trăsăturilor tipologice, convingerile sale îi devin mai rigide, mai inflexibile. Exclude influenţele străine, iar personal devine antipatic străinilor şi de aceea mai dependent de cei apropiaţi. Limbajul i se face mai personal şi mai dur, ideile i se adâncesc, dar nu se mai pot exprima suficient prin materia existentă. Emotivitatea şi sensibilitatea compensează ceea ce lipseşte. Înrâuririle străine, pe care în exterior le respinge energic, se exercită asupra lui din interior, din direcţia inconştientului şi el

trebuie, în schimb, să adune dovezi împotriva lor, şi anume lucruri care celor din afară le par cu totul de prisos. Deoarece, în virtutea lipsei de relaţie cu obiectul, conştiinţa i se subiectivizează, esenţial i se pare a fi ceea ce se referă în secret la persoana sa. El începe să confunde adevărul sau subiectiv cu propria persoană. Nu va încerca, ce-i drept, să forţeze pe nimeni să-i adopte convingerile, dar, plin de venin, se va împotrivi oricărei critici, oricât de întemeiate. Se va izola astfel treptat în orice privinţa. Ideile sale, iniţial rodnice, devin cu timpul distinctive, înveninate fiind de amărăciune condensată. O dată cu izolarea de exterior, create lupta cu înrâurirea exercitată de inconştient, care ajunge cu timpul să îl paralizeze. O pornire accentuată către singurătate ar trebui să îl apere de înrâuririle inconştiente, dar ea îl împinge, de regulă, mai adânc în conflictul care îl macină lăuntric.

708. Raportată la dezvoltarea ideilor care se apropie într-o măsură crescândă de valabilitatea eternă a imaginilor primordiale, gândirea tipului introvertit este pozitivă şi sintetică. Dacă însă corelaţia ideilor cu experienţa obiectivă se relaxează, atunci ele se mitologizează şi devin false pentru momentul istoric dat. Prin urmare, pentru contemporani această gândire are valoare atâta timp cât rămâne vizibil şi comprehensibil corelată cu faptele cunoscute în epoca respectivă. Odată mitologizată, gândirea devine irelevantă şi se prăbuşeşte în ea însăşi. Funcţiile relativ inconştiente ale simţirii, intuiţiei şi senzitivităţii care se opun acestei gândiri sunt inferioare şi au un caracter primitiv extravertit; acestuia i se pot atribui toate influenţe obiectuale supărătoare cărora tipul gândire introvertită le este supus. Măsurile de autoprotecţie pe care astfel de oameni obişnuiesc să le ia şi zonele de obstacole pe care obişnuiesc să le aştearnă în jurul lor sunt suficient de cunoscute spre a nu fi nevoie să mai insist aici asupra lor. Toate acestea sunt puse în slujba apărării de influenţe „magice”; aici intră şi teama de sexul feminin.

709. Simţirea introvertită este în principal determinată de factorul subiectiv, ceea ce face ca judecata afectivă să se deosebească tot atât de substanţial de simţirea extravertită precum se deosebeşte introvertirea gândirii de extravertirea ei. Este fără îndoială unul din cele mai dificile lucruri acela de a reprezenta intelectualmente procesul afectiv introvertit sau de a-1 descrie fie şi aproximativ, cu toate că natura particulară a acestei simţiri ne izbeşte de îndată ce o percepem. Deoarece este în primul rând supusa unor precondiţii subiective şi doar în al doilea rând se ocupă de obiect, simţirea introvertită se manifestă mult mai puţin şi, de regulă, echivoc. Este o simţire care aparent devalorizează obiectele şi care de aceea se exprimă mai cu seama negativ. Existenţa unui sentiment pozitiv poate fi doar indirect dedusă. Acest sentiment nu încearcă să se adapteze obiectului, ci să i se supraordoneze, tinzând inconştient să realizeze imaginile care îi slujesc de bază. El caută de aceea necontenit o imagine de negăsit în realitate, pe care ar fi văzut-o cândva. Alunecă pe deasupra obiectelor, care nu corespund niciodată ţelului sau, aparent fără să le observe. El aspiră la o intensitate interioară la care obiectele contribuie cel mult cu un impuls. Adâncimea acestui sentiment se poate doar intui, nu şi sesiza limpede. El îi face pe oameni tăcuţi şi greu accesibili, căci se retrag ca o mimoza în faţa brutalităţii obiectului, spre a umple planul secund al subiectului. Pentru a se proteja, sentimentul împinge în primplan judecăţi negative de ordin afectiv sau o izbitoare indiferenţă.

710. Imaginile primordiale sunt, după cum se ştie, atât idee cât §i sentiment. Motiv pentru care idei fundamental ca Dumnezeu, libertate şi nemurire sunt în egală măsură valori afective şi idei. În consecinţă, tot ceea ce s-a spus despre gândirea introvertită s-ar putea raporta şi la simţirea introvertită, doar că în acest caz este simţit ceea ce în celălalt caz este gândit. Faptul că, de regulă, gândurile pot fi exprimate mai inteligibil decât sentimentele face însă ca simţirea introvertită să aibă nevoie – pentru a-şi reprezenta sau a-şi comunica în afară fie şi aproximativ bogăţia – de o capacitate de exprimare lingvistica şi

artistică neobişnuită. Gândirea subiectivă poate fi cu dificultate înţeleasă în mod adecvat, tocmai din cauza lipsei ei de raportare la exterior; acelaşi lucru este valabil, dar într-o măsură chiar mai mare, şi pentru simţirea subiectivă. Spre a se împărtăşi celorlalţi, ea trebuie să găsească o formă exterioară, capabilă pe de-o parte să preia simţirea subiectivă, pe de alta să o transmită celuilalt, spre a trezi în aceasta un proces analog. În virtutea egalităţii interioare (ca şi exterioare) relativ mari dintre oameni, acest efect se poate chiar obţine, cu toate că este extrem de dificil a găsi o formă potrivită sentimentului, atâta timp cât simţirea se orientează într-adevăr mai cu seama către tezaurul de imagini primordiale. Dacă este însă falsificată de egocentrism, atunci ea devine antipatică, deoarece se ocupă precumpănitor de ea. În acest caz, ea lasă inevitabil impresia de amor propriu sentimental, de tendinţa de a se face interesantă şi chiar de auto-contemplare maladivă. După cum conştiinţa subiectivă a gândirii introvertite aspiră să ajungă la o abstracţie şi nu atinge astfel decât intensitatea maximă a unui proces de gândire vid, tot astfel simţirea egocentrică se adânceşte într-o personalitate lipsită de conţinut, care se simte doar pe sine. Această fază este de natură mistico-extatica; ea pregăteşte trecerea către funcţiile extravertite, refulate de simţire.

711. După cum gândirii introvertite i se opune o simţire primitivă de care se ataşează obiecte cu forţa magică, tot astfel simţirii introvertite i se opune o gândire primitivă care nu are pereche în ce priveşte concreteţea şi aservirea faţă de fapte. Simţirea se emancipează treptat de relaţia cu obiectul şi îşi creează o libertate de acţiune şi de conştiinţă doar subiectivă care se detaşează de orice tradiţie. Gândirea inconştientă cade cu atât mai mult pradă forţei datului obiectiv.

Tipul simţire introvertită

712. Primatul simţirii introvertite 1-am întâlnit mai cu seamă la femei. Acestora li se potriveşte proverbul ,,apele liniştite sunt adânci". Ele sunt de cele mai multe ori tăcute,

greu accesibile, incomprehensibile, ascunzându-se adesea în spatele unei măşti copilăroase sau banale, dispunând nu o dată de un temperament melancolic. Ele nu strălucesc, nu ies în evidenţă. Deoarece se lasă conduse în special de sentimentul lor oriental subiectiv, mobilurile lor reale rămân de cele mai multe ori ascunse. În exterior arată un mod şters dar armonios de a fi, un calm plăcut, o egalitate de umoare simpatică ce nu ţine să-1 determine, să-1 impresioneze, eventual să-l îndoctrineze şi să-1 transforme pe celălalt. Dacă această latură exterioară este ceva mai acuzată, apare bănuiala de uşoară indiferenţă şi răceală, defecte care se pot agrava până la nepăsare faţă de fericirea sau nefericirea celor din jur. Se simte atunci limpede mişcarea de desprindere de obiect a sentimentului. La timpul normal, atare situaţie intervine doar atunci când influenţa obiectului este cumva prea intensă. Acompaniamentul armonios al sentimentului se produce numai atunci când obiectul, aflat într-o situaţie afectivă medic, se mişcă pe traiectoria sa şi nu încearcă să încrucişeze drumul altuia. Nu există nici o participare la emoţiile propriu-zise ale obiectului; acestea sunt temperate şi respinse sau, cu alte cuvinte, ,,răcite" printr-o judecată negativă de ordin afectiv. Deşi există permanent deschiderea către o înaintare calmă şi armonioasă în comun, nu se manifestă nici un fel de amabilitate pentru obiectul străin, nici un fel de bunăvoinţă caldă, ci o atitudine de aparentă indiferenţă, răceală şi chiar distanţare. Uneori se transmite celuilalt sentimentul zădărniciei propriei existenţe. Faţă de ceva copleşitor, entuziast, acest tip adoptă mai întâi o neutralitate binevoitoare, uneori cu o nuanţă de superioritate şi de critică, ce frânge uşor elanul unui obiect sensibil. O emoţie impetuoasă poate fi însă respinsă brutal cu răceală glacială, dacă ea nu se revarsă asupra individului din direcţia inconştientului, cu alte cuvinte, daca nu însufleţeşte o imagine afectiva primordială şi nu înrobeşte simţirea acestui tip. Într-un asemenea caz, o astfel de femeie simte pe moment un fel de paralizie, împotriva căreia se va ridica mai târziu, inevitabil, o rezistenţă cu atât mai violentă, care

va atinge obiectul în punctul sau cel mai nevralgic. Relaţia cu obiectul va fi pe cât posibil menţinută într-o stare afectivă medie, calmă şi sigură, cu respingerea îndărătnică a pasiunii şi nemăsurii ei. Expresia sentimentului rămâne de aceea sărăcăcioasă şi, atunci când este conştient de această împrejurare, obiectul se simte permanent subestimat. Ceea ce nu se întâmplă întotdeauna, căci deficitul rămâne foarte adesea inconştient, în schimb, ca urmare a exigenţei afective inconştiente, se dezvoltă cu timpul simptome destinate să impună subiectului o atenţie sporită.

713. Deoarece acest tip apare cel mai adesea rece şi rezervat, o judecată superficială îi neagă fără dificultate orice sentiment. Ceea ce e fundamental fals, sentimentele lui fiind nu extensive, ci intensive. Ele se dezvoltă în adâncime. În vreme ce, de pildă, un sentiment extensiv de compasiune se manifestă oportun prin cuvinte şi fapte, putându-se mai apoi elibera de această impresie, o compasiune intensivă se închide în faţa oricărei forme de expresie şi dobândeşte o adâncime pasionată care înţelege mizeria lumii şi încremeneşte în ea. Ea poate izbucni într-o formă extensivă şi duce la o faptă uluitoare, de natură, să spun aşa, eroică cu care însă nici obiectul şi nici subiectul nu pot întreţine raporturi corecte. În afară şi pentru privirea oarbă a extravertitului, această compasiune apare ca răceală, căci ea nu întreprinde nimic vizibil, iar în forţe invizibile, judecata extravertită nu poate să creadă. O astfel de neînţelegere este caracteristică pentru viaţa acestui tip şi e, de regulă, înregistrată ca un argument important împotriva oricărei relaţii afective mai profunde cu obiectul. Dar tipul normal abia dacă poate intui care este preocuparea reală a simţirii introvertite. Ea îşi exprimă ţelul şi conţinutul într-o religiozitate ascunsă, ferită cu grija de ochii profanilor, sau în forme poetice tot atât de grijuliu apărate de orice surpriză, nu fără ambiţia secretă de a câştiga astfel o superioritate asupra obiectului. Femeile care au copii pun în ei multe din toate acestea, însufleţindu-le tainic propriile lor pasiuni.

714. Cu toate că în cadrul tipului normal tendinţa arătată mai sus de a situa deschis şi vizibil sentimentul

secret deasupra obiectului, sau de a i-1 impune prin forţa acestuia, nu joacă nici un fel de rol perturbator şi nu duce niciodată la o tentativă serioasă în acest sens, ceva din toate acestea se strecoară în efectul personal exercitat asupra obiectului, sub forma unei influenţe dominatoare, adesea greu de definit. Este ca şi cum un sentiment apăsător sau înăbuşitor s-ar aşterne ca o vrajă peste cei din jur. Prin ea, tipul simţirii introvertite dobândeşte o anume forţă misterioasă, care îl poate fascina în cel mai înalt grad pe bărbatul extravertit, pentru că îi atinge inconştientul. Această forţa provine de la imaginile simţite inconştient, dar raportate uşor de conştiinţă la eu, ceea ce are drept efect o falsificare a influenţei în sensul unei tiranii personale. Dacă însă subiectul inconştient se identifică cu eul, atunci forţa tainică a sentimentului intensiv se transformă într-o banală pretenţie de dominare, în vanitatea şi opresiunea tiranică. Rezultă de aici un tip de femeie puţin stimată, din cauza ambiţiei sale lipsite de scrupule şi a cruzimii viclene ce îi sunt proprii. Această evoluţie duce însă la nevroză.

715. Atât timp cât eul se simte inferior subiectului inconştient iar sentimentul se deschide către ceva mai înalt şi mai puternic decât eul, tipul este normal. Gândirea inconştientă este, ce-i drept, arhaică, dar ea compensează eficient, prin reducţii, eventuale veleităţi de a ridica eul la rang de subiect. Dacă totuşi această situaţie se produce prin reprimarea totală a influenţelor reductive ale gândirii inconştiente, atunci gândirea inconştientă trece în opoziţie şi se proiectează în obiecte. În felul acesta subiectul devine egocentric, începe să simtă puterea şi semnificaţia obiectelor devalorizate. Conştiinţa începe să simtă ,,ceea ce gândesc ceilalţi". Evident, ceilalţi gândesc toate trivialităţile posibile, plănuiesc tot soiul de lucruri malefice, aţâţă, ţes intrigi în secret etc. Toate acestea trebuie preîntâmpinate prin aceea că subiectul începe chiar el să facă, preventiv, intrigi, să-i bănuiască pe ceilalţi, să spioneze, să combine. Este năpădit de zvonuri şi trebuie să facă eforturi disperate pentru a transforma pe cât posibil în superioritate o inferioritate ameninţătoare. Apar nesfârşite rivalităţi de natură secretă, iar în aceste lupte înverşunate nu numai că

nu este ocolit nici un mijloc, oricât de rău şi de trivial, dar se abuzează şi de virtuţi, doar pentru a avea un atu în joc. O astfel de evoluţie duce la epuizare. Forma de nevroză este în acest caz mai puţin isterică şi mai mult neurastenică, la femei însoţită adesea intens de fenomene somatice, precum anemia cu toate consecinţele ei.

Rezumatul tipurilor raţionale

716. Cele două tipuri precedente sunt raţionale, întemeindu-se pe funcţiile raţionale judicative. Judecata raţionala se bazează nu doar pe datul obiectiv, ci şi pe cel subiectiv. Predominantă unuia sau a altuia dintre factori, determinate de o dispoziţie psihică existentă adesea încă din prima tinereţe, constrânge raţiunea să se încline. O judecată cu adevărat raţională ar trebui să se refere atât la factorul obiectiv, cât şi la cel subiectiv şi să poată da seama în egală măsură de amândoi. Aceasta ar fi însă un caz ideal şi ar presupune o dezvoltare egală a extraversiei şi a introversiei. Ambele mişcări însă se exclud reciproc şi, atâta vreme cât există dilema lor, ele nu pot evolua în paralel, ci cel mult se pot succeda. De aceea, în împrejurări obişnuite nu poate exista o raţiune ideală. Un tip raţional are întotdeauna o raţiune tipic variată. Tipurile raţionale introvertite au fără îndoială o judecată raţională, doar că ea se orientează mai degrabă după factorul subiectiv. Nu e nevoie să se distorsioneze logica, deoarece unilateralitatea este cuprinsă în premisă: premisa este predominantă, înaintea oricăror concluzii şi judecăţi, a factorului subiectiv. El se prezintă din capul locului cu o valoare firesc mai mare decât aceea a factorului obiectiv. Este vorba în acest caz, după cum am spus, nu de o valoare anume atribuită, ci de o dispoziţie naturală, preexistentă oricărei atribuiri de valoare. De aici faptul că introvertitului judecata raţiunii îi apare puţin altminteri decât extravertitului. Pentru a aminti de cazul cel mai general, acest lanţ de concluzii care duce la factorul subiectiv îi apare introvertitului ceva mai raţional decât acela care duce la obiect. Această diferenţă, mai întâi

minimă, aproape imperceptibilă în fiecare caz particular, produce în ansamblu opoziţii irezolvabile, cu atât mai iritante cu cât se ignoră mai mult deplasările minimale de punct de vedere, determinate de premisele psihologice. O eroare esenţială, dar care se produce regulat, este următoarea: ne străduim să descoperim o eroare de raţionament în loc să recunoaştem o diferenţa de premise psihologice. O astfel de recunoaştere este dificilă pentru orice tip raţional, căci ea îi subminează valabilitatea aparent absolută a propriului principiu şi îl predă pe acesta opusului său, ceea ce echivalează cu o catastrofă.

717. Tipul introvertit este chiar mai mult decât cel extravertit supus acestei neînţelegeri; nu fiindcă extravertitul ar reprezenta pentru el un adversar mai necruţător sau mai critic decât ar putea el însuşi să fie, ci deoarece stilul epocii la care participă este împotriva lui. El se află în minoritate nu faţă de extravertit, ci faţă de concepţia generală de viaţă a occidentalilor; şi nu din punct de vedere numeric, ci potrivit sentimentelor sale. Deoarece participă convingător la stilul general, el se subminează pe sine, căci stilul contemporan care ţine aproape în exclusivitate cont de vizibil şi tangibil se opune principiului său. El trebuie să devalorizeze factorul subiectiv din cauza invizibilităţii acestuia şi să se constrângă să participe la supraevaluarea extravertită a obiectului. El însuşi preţuieşte prea puţin factorul subiectiv şi este bântuit, în schimb, de complexe de inferioritate. Nu trebuie de aceea să ne mirăm ca tocmai în epoca noastră şi mai cu seamă în acele mişcări care devansează întrucâtva prezentul, factorul subiectiv se manifestă în mod exagerat şi, prin urmare, lipsit de gust şi caricatural. Mă refer la arta contemporană. Subaprecierea propriului principiu îl face pe introvertit egoist şi îi impune psihologia exploatatului. Cu cât devine mai egoist, cu atât ceilalţi, care participă aparent fără rezervă la stilul contemporan, îi par a fi exploatatorii de care trebuie să se ferească şi să se apere. Nu observă de cele mai multe ori că eroarea lui principală rezidă în faptul că nu ţine la factorul subiectiv cu aceeaşi fidelitate şi cu acelaşi devotament de care extravertitul dă dovadă

orientându-se către obiect. Subapreciindu-şi propriile principii, pornirea sa către egoism devine inevitabilă, justificând astfel tocmai prejudecata pe care extravertitul o nutreşte în legătură cu el. Dacă ar rămâne devotat principiului său, ar fi fundamental fals să fie socotit egoist; justificarea atitudinii sale s-ar confirma prin efectele ei generale, iar neînţelegerile s-ar risipi.

Senzaţia

718. Şi senzaţia, legată potrivit naturii ci de obiect, este supusă în atitudinea introvertită unei schimbări importante. Şi ea comportă un factor subiectiv, căci alături de obiectul perceput se află un subiect care percepe şi care adaugă la excitaţia obiectivă dispoziţia sa subiectivă. Senzaţia se întemeiază în atitudinea introvertită precumpănitor pe latura subiectivă a percepţiei. Ce se înţelege prin aceasta poate fi cel mai bine ilustrat de opere de artă care reproduc obiecte exterioare. Dacă, de pildă, mai mulţi pictori pictează acelaşi peisaj, străduindu-se să-i redea cu fidelitate, fiecare tablou va fi diferit, nu doar în virtutea unor competenţe felurite, ci în principal ca urmare a unui mod diferit de a vedea; la unele tablouri se va putea chiar vedea o deosebire psihică exprimată în atmosferă, în mişcarea culorii şi a desenului. Aceste însuşiri trădează o participare mai mult sau mai puţin intensă a factorului subiectiv.

719. Factorul subiectiv al senzaţiei este în esenţa acelaşi ca şi în cazul funcţiilor descrise mai sus. Este o dispoziţie inconştientă care transformă percepţia senzorială din chiar clipa apariţiei ei, retezându-i astfel caracterul de pur efect al obiectului. În acest caz, senzaţia se referă precumpănitor la subiect şi abia în al doilea rând la obiect. Cât de puternic este factorul subiectiv ne arată cel mai desluşit arta. Predominant factorului subiectiv merge ocazional până la reprimarea totală a influenţei obiectului şi totuşi senzaţia rămâne senzaţie; doar că ea devine o percepţie a factorului subiectiv, iar influenţa obiectului coboară la rang de simplu stimulator. Senzaţia introvertită

se dezvoltă în această direcţie. Nu există o percepţie senzorială corectă, dar s-ar zice că obiectele nu pătrund de fapt în subiect, ci că subiectul vede lucrurile cu totul altfel decât ceilalţi oameni sau ca vede cu totul altfel de lucruri. Într-adevăr, subiectul percepe aceleaşi lucruri ca orişicine, dar nu zăboveşte asupra purei acţiuni a obiectului, ci se ocupă de percepţia subiectivă declanşată de stimulul obiectiv.

720. Percepţia subiectivă este vizibil diferită de cea obiectivă. Nu o întâlnim decât cel mult sugerată în obiect, adică ea poate fi asemănătoare la alţi oameni, dar nu poate fi direct întemeiată pe atitudinea obiectivă a lucrurilor. Ea nu lasă impresia că ar fi un produs al conştiinţei, pentru aşa ceva e prea genuină. Dar lasă, în schimb, impresia de produs psihic, căci în ea sunt recognoscibile elemente ale unei ordini psihice superioare. Acestea însă nu coincid întru totul cu conţinuturile conştiinţei. E vorba de premise sau dispoziţii colectiv-inconştiente, de imagini mitologice, de posibilităţi primordiale, de reprezentări. Percepţia subiectivă este încărcată de semnificaţie. Ea spune mai mult decât simpla imagine a obiectului, dar fireşte doar aceluia pentru care factorul subiectiv înseamnă în genere ceva. Altuia i se pare că impresia subiectivă reprodusă nu seamănă îndeajuns cu obiectul şi de aceea şi-a ratat scopul. Senzaţia introvertită sesizează mai degrabă fundalul lumii fizice decât suprafaţa ei. Ea nu percepe, ca fiind determinantă, realitatea obiectului, ci realitatea factorului subiectiv, anume a imaginilor primordiale care reprezintă în totalitatea lor o lume psihică reflectată. Această reflectare are însă capacitatea particulară de a oglindi conţinuturile actuale ale conştiinţei nu sub forma lor curentă, cunoscută nouă, ci în anume sens sub specie aeternitatis, adică aşa precum ar putea să o vadă o conştiinţa în vârstă de milioane de ani. O astfel de conştiinţă ar vedea devenirea şi dispariţia lucrurilor concomitent cu fiinţa lor prezentă si momentană, şi nu doar cu aceasta, ci şi cu aceea care a existat înainte de devenirea ei şi care va continua să existe după dispariţia ei. Momentul actual nu are pentru această conştiinţă nici un fel de verosimilitate. Fireşte, e vorba aici

doar de un simbol de care mă folosesc pentru a ilustra cumva senzaţia introvertită. Aceasta mijloceşte o imagine care reproduce mai puţin obiectul decât îl învăluie într-un precipitat de experienţă subiectivă străveche şi viitoare. Simpla impresie senzorială se dezvoltă astfel în direcţia bogăţiei intuitive din adânc, în timp ce senzaţia extravertită sesizează fiinţa momentană, evidentă a lucrurilor.

Tipul senzaţie introvertită

721. Primatul senzaţiei introvertite produce un tip bine definit, caracterizat de anume particularităţi. Este un tip iraţional în sensul că, la nivel evenimenţial, opţiunile lui sunt determinate nu de judecăţi raţionale, ci de ceea ce tocmai se întâmplă. În vreme ce tipul senzaţie extravertită este determinat de intensitatea acţiunii obiectului, tipul senzaţie introvertită se orientează după intensitatea participării subiective a senzaţiei declanşate de stimulul obiectiv. Evident, nu este nici un raport proporţional între obiect şi senzaţie, ci unul aparent total disproporţionat şi arbitrar. Nu este niciodată previzibil din afară ce va face impresie şi ce nu. Dacă ar exista o proporţionalitate între intensitatea senzaţiei, pe de-o parte, capacitatea şi voinţa de expresie, pe de altă parte, atunci iraţionalitatea acestui tip ar fi extraordinar de izbitoare. Ceea ce se întâmplă când, bunăoară, avem de-a face cu un artist creator. Dar astfel de cazuri sunt excepţionale, iar dificultatea de exprimare proprie introvertitului ascunde şi caracterul iraţional al acestuia. Dimpotrivă, el poate izbi prin liniştea, prin pasivitatea sau stăpânirea raţională de sine. Această particularitate care induce în eroare judecata superficială îşi datorează existenţa absenţei raportării la obiect. În mod normal, obiectul nu este devalorizat conştient, dar atractivitatea îi este retrasă, înlocuită fiind cu o reacţie subiectivă care nu mai ţine seama de realitatea obiectului, ceea ce echivalează, fireşte, cu o devalorizare a obiectului. În prezenţa unui astfel de tip eşti îndemnat să te întrebi de ce exista de fapt, care este legitimitatea existenţială a obiectelor, de vreme ce esenţialul se desfăşoară în afara lor.

Aceste îndoieli pot fi întemeiate în cazuri extreme, în mod normal însă nu, căci pentru senzaţie, stimulul obiectiv rămâne indispensabil, doar că el produce altceva decât ceea ce s-ar putea bănui în virtutea stării exterioare de fapt.
722. Privind lucrurile din afară este ca şi cum influenţa obiectului nu ar pătrunde până la subiect. O astfel de impresie este corectă în măsura în care un conţinut subiectiv, provenind din inconştient, se strecoară între subiect şi obiect, captând acţiunea acestuia din urmă. Penetrarea se poate face atât de brutal încât se creează impresia că individul se apără direct de efectele obiectului. în cazuri cumva mai marcate, o astfel de apărare protectoare se şi produce. Dacă inconştientul este doar cu puţin mai întărit, participarea subiectivă a senzaţiei devine atât de vie, încât acoperă aproape în întregime acţiunea obiectului. De unde, pentru obiect, sentimentul unei totale devalorizări, iar pentru subiect, o interpretare iluzorie a realităţii, care în cazuri patologice merge atât de departe încât individul nu mai este în stare să disting între obiectul real şi percepţia subiectivă. Deşi o distincţie atât de importantă dispare total abia în stări aproape psihotice, percepţia subiectivă poate, cu mult timp înainte, să influenţeze într-o foarte mare măsură gândirea, simţirea şi acţiunea, deşi obiectul este clar perceput în întreaga sa realitate. În cazurile în care influenţa obiectului pătrunde, în virtutea unor împrejurări speciale, de pildă, a unei intensităţi particulare a lui sau a analogiei totale cu imaginea inconştientă, până la subiect, acest tip în varianta sa normală este determinat să acţioneze conform cu modelul său inconştient. Această acţiune are în raport cu realitatea obiectivă un caracter iluzoriu şi de aceea extrem de straniu. Ea dezvăluie dintr-o dată subiectivitatea străină de realitate a tipului în discuţie. Acolo însă unde influenţa obiectului nu pătrunde cu totul, ea întâlneşte o neutralitate binevoitoare care trădează o participare redusă şi care se străduieşte necontenit să liniştească şi să echilibreze. Ceea ce este situat prea jos se înalţă puţin, ceea ce e situat prea sus se coboară, entuziasmul se domoleşte, extravaganţa se înfrânează, neobişnuitul se reduce la formula ,,justă", totul

pentru a menţine în limite necesare acţiunea obiectului. Drept urmare, şi acest tip produce un efect apăsător asupra celor din jur, în măsura în care candoarea lui este îndoielnică. Dacă însă ea este reală, individul devine lesne victima agresivităţii şi a despotismului altora. De astfel de oameni se abuzează în genere, ceea ce îi determină să se răzbune nepotrivit prin îndărătnicie şi rezistenţă sporită.

723. Dacă lipseşte capacitatea de exprimare artistică, toate impresiile se strâng în interior, în profunzime, şi domină conştiinţa, fără ca aceasta să poată găsi expresia conştientă care s-o elibereze de impresia fascinantă. Pentru impresiile sale, acest tip dispune într-o oarecare măsură doar de posibilităţi arhaice de exprimare, căci gândirea şi simţirea lui sunt relativ inconştiente, iar în măsura în care sunt conştiente au la îndemână doar expresii indispensabile, banale şi cotidiene. Ca funcţii conştiente, ele sunt cu totul improprii pentru a reda adecvat percepţiile subiective. Acest tip este de aceea deosebit de greu accesibil înţelegerii obiective: de cele mai multe ori el îşi este însuşi incomprehensibil.

724. Dezvoltarea sa îl îndepărtează în principal de realitatea obiectului şi îl lasă în voia percepţiilor sale subiective, care îi orientează conştiinţa în sensul unei realităţi arhaice, deşi, în absenţa unei judecăţi comparative, acest fapt îi rămâne complet inconştient. Într-adevăr, el se mişcă într-o lume mitologică, în care oameni, animale, trenuri, case, fluvii, munţi îi apar în parte ca zei binevoitori, în parte ca demoni răuvoitori. Ceea ce el însă nu conştientizează. Dar aceştia îşi exercită ca atare acţiunea asupra judecăţilor şi faptelor sale. El judecă şi acţionează ca şi cum ar avea de-a face cu astfel de forţe. Începe să-şi dea seama de acest lucru abia în clipa în care descoperă că percepţiile sale sunt total diferite de realitate. Dacă înclină mai mult către raţiunea obiectivă, el va percepe această deosebire ca fiind patologică; dacă, în schimb, devotat fiind iraţionalităţii sale, tinde să acorde propriei senzaţii valoare reală, atunci lumea obiectivă va fi pentru el doar aparenţă şi spectacol. Numai cazurile extreme ajung la această dilemă. De regulă, individul se mulţumeşte cu închiderea în sine şi

cu banalitatea realităţii pe care o tratează, fără să ştie, în mod arhaic.

725. Inconştientul său este în principal caracterizat de reprimarea intuiţiei, care are un caracter extravertit şi arhaic. În vreme ce intuiţia extravertită posedă acea iscusinţă caracteristică, acel ,,nas fin" pentru toate posibilităţile realităţii obiective, intuiţia inconştientă, arhaică are fier pentru toate dedesubturile ambigue, întunecate, murdare şi periculoase ale realităţii. Intuiţia reală şi conştientă a obiectului nu înseamnă nimic pentru intuiţia inconştientă care presimte toate posibilităţile stadiilor arhaice premergătoare ale acelei intenţii. Intuiţia inconştientă are ceva de-a dreptul primejdios, subminator, adesea în contrast violent cu modul inofensiv şi binevoitor de a fi al conştiinţei. Atâta timp cât individul nu se îndepărtează prea mult de obiect, intuiţia inconştientă are efectul unei compensaţii salutare în raport cu atitudinea uşor fantastica, înclinată către credulitate a conştiinţei. Dacă inconştientul se opune conştiinţei, astfel de intuiţii ajung la suprafaţa şi îşi desfăşoară efectele nocive, impunându-se cu forţa individului şi declanşând obsesii dintre cele mai respingătoare faţă de obiecte. Nevroza rezultând de aici este, de regulă, o nevroza obsesională, în care trăsăturile isterice sunt mascate de simptome de epuizare.

Intuiţia

726. În atitudinea introvertită intuiţia se îndreaptă către obiectele interioare, cum s-ar putea numi, pe bună dreptate, elementele inconştientului. Obiectele interioare se comportă faţă de conştiinţă analog celor exterioare, deşi ele au o realitate nu fizică, ci psihică. Obiectele interioare apar percepţiei intuitive ca imagini subiective ale unor lucruri care nu pot fi întâlnite în experienţa exterioară, ci constituie conţinuturile inconştientului, în ultimă instanţă ale inconştientului colectiv. Aceste conţinuturi nu sunt în sine accesibile, fireşte, nici unei experienţe, particularitate pe care ele o au în comun cu obiectul exterior. După cum

obiectele exterioare, aşa cum le percepem noi, sunt doar relative, tot atât de relative sunt şi formele sub care apar obiectele interioare, rezultate din esenţa acestora din urmă, inaccesibilă nouă, şi din particularităţi ale funcţiei intuitive. Intuiţia are, ca şi senzaţia, factorul ei subiectiv, care în intuiţia extravertită este reprimat la maximum, în schimb în cea introvertita ajunge să fie o mărime decisivă. Chiar dacă intuiţia introvertită îşi primeşte impulsul de la obiectele exterioare, ea nu se opreşte totuşi la posibilităţile exterioare, ci zăboveşte la ceea ce exteriorul declanşează în interior. În timp ce senzaţia introvertită se limitează, în principal, la percepţia fenomenelor particulare de inervaţie, provocate de inconştient, şi se opreşte la ele, intuiţia reprimă această latură a factorului subiectiv şi percepe imaginea care a declanşat inervaţia. Dacă, de pildă, cineva este cuprins de un acces psihogen de ameţeală, senzaţia se opreşte la natura particulară a acestei tulburări, percepându-i în detaliu toate calităţile, intensitatea, desfăşurarea în timp, modul de apariţie şi de dispariţie al ei, fără însă a se ridica mai sus şi a pătrunde în conţinutul de la care a pornit tulburarea. Intuiţia, în schimb, primeşte de la senzaţie doar impulsul către o activitate imediată; ea încearcă să vadă ce se află dedesubt şi percepe curând imaginea interioară care a provocat fenomenul ce o exprimă, respectiv accesul de ameţeală. Ea vede imaginea unui bărbat străpuns de o săgeată în inimă, care se clatină. Această imagine fascinează activitatea intuitivă, care se opreşte la ea, iscodindu-i toate detaliile. Ea o reţine şi constată, cu vie participare, că imaginea se schimbă, evoluează şi, în fine, dispare.

727. Intuiţia introvertită percepe astfel toate procesele din fundalul conştiinţei cu aceeaşi acuitate cu care senzaţia extravertită percepe obiectele exterioare. Pentru intuiţie, imaginile inconştiente capătă demnitatea lucrurilor şi a obiectelor. Deoarece însă intuiţia exclude participarea senzaţiei, ea nu ajunge să cunoască decât în insuficientă măsură sau deloc tulburările de inervaţie, influenţe exercitate de corp prin imaginile inconştiente. Imaginile dispar astfel ca desprinse de subiect şi ca existând pentru

sine, fără legătură cu persoana. Ca urmare, intuitivul introvertit, atins de un acces de ameţeală, din exemplul amintit mai sus, nu bănuieşte defel că imaginea percepută se poate referi cumva la el; fapt aproape de negândit în cazul unei persoane cu atitudine raţională, dar care nu e mai puţin real şi pe care 1-am întâlnit frecvent la tipul intuiţie introvertită.

728. Indiferenţa ciudată a intuitivului extravertit faţă de obiectele exterioare o are şi intuitivul introvertit faţă de obiectele interioare. După cum intuitivul extravertit presimte încontinuu noi posibilităţi pe care le urmăreşte fără să-i pese de soarta lui şi a altora, trecând fără scrupule peste consideraţii umane şi demolând, împins de patima eternă a schimbării, ceea ce tocmai s-a terminat de construit, intuitivul introvertit trece de la o imagine la alta, alergând după toate posibilităţile născute din adâncul inconştientului, fără a stabili nici o corelaţie între sine şi imagine. După cum lumea nu devine niciodată o problema morală pentru cel care doar o percepe, tot astfel nici pentru intuitiv lumea imaginilor nu devine vreodată o problema morală. Ea este atât pentru unul, cât şi pentru celălalt o problemă estetică, o chestiune de percepţie, o „senzaţie". În acest fel, intuitivului introvertit îi dispar atât conştiinţa existenţei sale fizice, cât şi conştiinţa influenţei sale asupra altora. Punctul de vedere extravertit ar spune despre intuitivul introvertit că pentru el ,,realitatea nu există", că el se ,,lasă în voia unor reverii sterile". Contemplarea imaginilor inconştientului pe care forţa creatoare le produce din abundenţă este în orice caz sterilă în raport de utilitate imediată. În măsura totuşi în care aceste imagini sunt posibilităţi de concepţii, capabile în cazul dat să confere energiei o noua declivitate, şi această funcţie – din câte există, cea mai străină lumii exterioare – este indispensabilă economiei psihice globale, după cum şi tipul corespunzător ei este indispensabil vieţii psihice a unui popor. Israel nu şi-ar fi avut profeţii săi, dacă acest tip n-ar fi existat.

729. Intuiţia introvertită înţelege imaginile care izvorăsc din temelia apriorică, respectiv existenţa ereditar, a spiritului inconştient. Aceste arhetipuri, a căror esenţa

interioară este inaccesibilă experienţei, reprezintă sedimentul format în cursul funcţiilor psihice a seriei ancestrale, adică experienţele existenţei organice în genere, acumulate prin milioane de repetări şi condensate în tipuri. În aceste arhetipuri sunt deci reprezentate toate experienţele apărute din cele mai vechi timpuri pe această planetă. Ele apar cu atât mai desluşit în arhetip cu cât au fost mai frecvente şi mai intense. Arhetipul ar fi, spre a folosi limbajul lui Kant, un fel de noumenon al imaginii pe care intuiţia îl percepe şi îl produce percepând. Deoarece inconştientul este nu ceva care zace asemenea unui caput mortuum psihic, ci mai degraba ceva care participă la viaţa, care suferă transformări interioare aflate în relaţii profunde cu nivelul evenimenţial, intuiţia introvertită oferă prin perceperea proceselor lăuntrice anumite date ce pot fi de importantă excepţională pentru interpretarea a tot ceea ce se întâmplă; ea poate chiar să prevadă mai mult sau mai puţin clar atât noile posibilităţi, cât şi ceea ce urmează să se întâmple efectiv. Caracterul ei profetic se explică din relaţia pe care o întreţine cu arhetipurile care, la rândul lor, reprezintă desfăşurarea logică a tuturor lucrurilor accesibile experienţei.

Tipul intuiţie introvertită

730. Particularitatea intuiţiei introvertite produce, în condiţiile în care aceasta este predominant, un tip original, anume visătorul şi vizionarul mistic, pe de-o parte, fantastul şi artistul, de cealaltă parte. Ultimul caz este, s-ar zice, cel normal, căci acest tip înclină în genere să se limiteze la caracterul perceptiv al intuiţiei. Intuitivul se opreşte, de regulă, la percepţie, problema lui e prin excelenţa percepţia şi plăsmuirea percepţiei, în măsura în care este un artist creator. Fantastul însă se mulţumeşte cu intuiţia prin care se lasă format, adică determinat. Adâncirea intuiţiei produce, firesc, o îndepărtare uneori extraordinară a individului de realitatea tangibilă, în aşa fel încât el însuşi devine o adevărată enigmă pentru cei din imediata sa apropiere. Dacă este artist, atunci arta lui enunţă lucruri

extraordinare, rupte de realitate, scânteind în luciri multicolore, semnificative şi banale, frumoase şi groteşti, sublime şi bizare în acelaşi timp. Dacă nu e artist, atunci e adesea un geniu neînţeles, un mare talent decăzut, un fel de înţelept pe jumătate smintit, un personaj de roman ,,psihologic".

731. Deşi nu ţine cu totul de linia tipului intuiţie introvertită să facă din percepţie o problemă morală, pentru aceasta fiind nevoie de o anume intensificare a funcţiilor judicative, este suficientă o diferenţiere relativ mica a judecăţii pentru ca intuiţia să treacă din domeniul esteticului pur în acela al moralei. Apare astfel o varietate a tipului intuitivului introvertit, substanţial diferită de forma sa estetică, dar caracteristica în acelaşi timp pentru el. Problema morală apare atunci când intuitivul intră în relaţie cu viziunea sa, când nu se mai mulţumeşte cu simpla intuiţie, cu modelarea şi evaluarea ei estetică, ci îşi pune întrebarea: ce înseamnă acest lucru pentru mine sau pentru lume? Ce îndatorire sau sarcină rezultă de aici pentru mine sau pentru lume? Intuitivul pur, care refulează judecata sau a cărui judecată se menţine în limitele percepţiei, nu îşi pune de fapt niciodată o asemenea întrebare, căci întrebarea lui nu este decât ,,cum"-ul percepţiei. Problema morală i se pare incomprehensibilă sau chiar absurdă şi refuză pe cât posibil să se gândească la ceea ce a văzut. Altfel este cel oriental intuitiv. Acesta se ocupă de semnificaţia viziunii sale, interesându-se mai puţin de posibilităţile ei estetice cât de posibilele ei efecte morale, izvorând pentru el din sensul conţinutului lor. Judecata sa îi permite să recunoască, adesea ce-i drept doar vag, că el este în calitate de om, de întreg, înglobat cumva în viziunea sa, că aceasta este ceva care nu trebuie doar intuit ci şi integral vieţii subiectului. Prin această recunoaştere, el se simte dator să-şi transfere viziunea în propria viaţă. Deoarece însă în principal el se sprijină numai pe această viziune, tentativa sa morală rămâne unilaterală, el se face pe sine şi îşi face din viaţă un simbol, adaptat la sensul interior şi etern al devenirii, neadaptat însă la realitatea efectivă a momentului. Rămânând incomprehensibil, el se

lipseşte şi de efectul pe care 1-ar fi putut avea asupra realităţii. Limbajul lui nu este cel utilizat de toţi, ci unul prea subiectiv. Argumentelor sale le lipseşte acea ratio care convinge. El nu poate decât să mărturisească şi să vestească. Este glasul profetului în deşert.

732. Intuitivul introvertit refulează de cele mai multe ori senzaţia obiectuală. Aceasta este o caracteristică a inconştientului sau. În inconştient există o funcţie a senzaţiei extravertite, compensatoare, de natură arhaică. Personalitatea inconştientă s-ar putea cel mai bine descrie ca un tip de senzaţie extravertită, de factură inferioară, primitiva. Instinctualitatea şi lipsa de măsură sunt calităţile acestei percepţii, împreună cu ataşarea foarte strânsă de impresia senzorială. O astfel de calitate compensează aerul rarefiat de înălţime, propriu atitudinii conştiente şi îi conferă acesteia o anume greutate, care împiedică ,,sublimarea" totală. Dacă însă, în virtutea unei exagerări forţate a atitudinii conştiente, se instituie o subordonare deplină faţă de percepţia internă, atunci inconştientul intră în opoziţie, iar ulterior apar senzaţii obsesionale, contrare atitudinii conştiente, însoţite de ataşarea nemăsurată de obiect. Forma de nevroză este una obsesională ale cărei simptome sunt fie ipohondria, fie o hiperestezie a organelor de simţ, fie ataşamente obsesionale faţă de anumite persoane sau obiecte.

Rezumatul tipurilor iraţionale

733. Este aproape imposibil să se judece din exterior cele două tipuri descrise mai sus. Dat fiind că sunt introvertite şi au deci o capacitate sau o voinţa redusă de exprimare, ele oferă o priză prea mica pentru o evaluare adecvată. Deoarece activitatea lor principală se îndreaptă spre interior, în afară nu se văd decât reticenţa, tendinţa de a se ascunde, lipsa de participare sau nesiguranţa şi jena aparent neîntemeiată. Dacă se exteriorizează totuşi ceva, este vorba mai ales de manifestări indirecte ale funcţiilor slab diferenţiate şi relativ inconştiente. Manifestări de acest fel provoacă fireşte prejudecăţile mediului îndreptate

împotriva acestor tipuri. Drept urmare, ele sunt de cele mai multe ori subapreciate sau cel puţin neînţelese. Cum ele nu se înţeleg nici pe ele însele, deoarece le lipseşte în mare măsură tocmai judecata, tipurile iraţionale nu pot să înţeleagă nici de ce sunt necontenit subapreciate de opinia publică. Ele nu-şi dau seama că prestaţia lor îndreptată către exterior este într-adevăr de calitate inferioară. Privirea le este absorbită de bogăţia evenimentelor subiective. Tot ce li se întâmplă este atât de captivant şi are un farmec atât de inepuizabil, încât ele nici nu observă că informaţiile pe care le împărtăşesc mediului lor nu conţin, de regulă, decât foarte puţin din ceea ce trăiesc ele însele. Caracterul fragmentar şi de cele mai multe ori doar episodic al comunicărilor lor pretinde prea mult de la înţelegerea şi disponibilitatea celor din jur; în plus, comunicarea lor este lipsită de acea căldură care ar trebui să învăluie obiectul şi care, singură, ar putea să aibă forţa de convingere. Dimpotrivă, tipurile iraţionale arată foarte adesea către exterior o atitudine brutală de respingere, deşi o fac fără să-şi dea seama şi fără intenţia de a se manifesta astfel. Aceşti oameni vor fi judecaţi mai echitabil şi vor fi înconjuraţi de mai multă indulgenţă, dacă se va şti cât de greu se transpun intuiţiile interioare într-un limbaj inteligibil. Oricum însă această indulgenţa nu trebuie să meargă atât de departe încât ei să fie complet dispensaţi de obligaţia de a comunica, ceea ce nu ar fi decât în detrimentul unor astfel de tipuri. Destinul le pregăteşte lor, poate mai mult decât altor oameni, dificultăţi exterioare copleşitoare, susceptibile să-i trezească din beţia provocată de intuiţiile interioare. E nevoie adesea de multă stăruinţă pentru a le stoarce, în fine, o comunicare omenească.

734. Dintr-un punct de vedere extravertit şi raţionalist, aceste tipuri îi reprezintă pe oamenii cei mai nefolositori. Dintr-un punct de vedere superior, ei sunt dovada vie a faptului că lumea bogată, plină, în nesfârşită mişcare, şi viaţa ei debordantă, ameţitoare nu există doar în afară, ci şi înăuntru. Evident, tipurile iraţionale reprezintă demonstraţii unilaterale ale naturii; dar ele sunt, totodată, pline de învăţăminte pentru cei care nu se lasă orbiţi de

moda intelectuală a vremii. Oamenii de această factura sunt promotori de cultură şi, în felul lor, educatori. Viaţa lor instruieşte mai mult decât spusele lor. Din ea, şi nu mai puţin din marea lor greşeală, din incapacitatea de a se comunica, înţelegem că una din cele mai grave erori ale culturii noastre constă în superstiţia cuvântului şi în superstiţia reprezentării, în supraestimarea nemăsurată a transmiterii prin cuvinte şi metode a învăţăturii. Unui copil, fireşte, cuvintele mari ale părinţilor săi îi impun; se nutreşte chiar convingerea că el ar putea fi astfel educat. În realitate, educaţia o face viaţa părinţilor, iar cuvintele şi gesturile pe care ei le adaugă nu fac decât să-1 zăpăcească pe copil. Acelaşi lucru e valabil şi pentru profesor. Se crede atât de tare în metode, încât se atribuie unei metode bune calitatea de a-1 sfinţi pe profesorul care o utilizează. Un om de proasta calitate nu e niciodată un bun profesor. El îşi ascunde inferioritatea nocivă, care îl otrăveşte în secret pe elev, în spatele unei metodologii strălucite şi al unei capacităţi de exprimare intelectuală, la fel de strălucite. Fireşte, elevul mai mare nu pretinde decât să cunoască metodele utile, deoarece el împărtăşeşte deja atitudinea generală care crede în biruinţa metodei. El a învăţat deja că până şi cea mai seacă minte, dacă se poate face ecoul unei metode bune, se transformă în cel mai destoinic elev. Toţi cei din jurul său vorbesc despre faptul – şi trăiesc potrivit lui – , ca orice succes şi orice fericire vin din afară şi ca e nevoie doar de o metoda adecvata pentru a obţine lucrul dorit. Sau, îi arată oare viaţa profesorului său de religie acea fericire pe care o radiază bogăţia intuiţiei interioare? Fireşte, tipurile iraţionale introvertite nu sunt propovăduitorii unei umanităţi desăvârşite. Le lipsesc raţiunea şi etica raţiunii; dar viaţa lor instruieşte asupra celeilalte posibilităţi, aceea a cărei lipsa cultura noastră o resimte în chip dureros.

Funcţie principală şi funcţie auxiliară

735. Nu aş vrea ca descripţia de mai sus să lase impresia că aceste tipuri se întâlnesc des în practica zilnică,

sub această formă pură. Ele nu sunt, în realitate, decât fotografii de familie de tip galtonian care cumulează şi, în consecinţă, scot exacerbat în relief trăsăturile tipice, estompându-le, tot atât de disproporţionat, pe cele individuale. Din cercetarea exactă a cazului individual rezultă că, alături de funcţia cea mai diferenţiată există întotdeauna în conştiinţă şi o a doua funcţie de importanţa secundară şi de aceea mai puţin diferenţiată şi relativ determinate.

736. Să repetăm, din raţiuni de claritate: produsele tuturor funcţiilor pot fi conştiente; vorbim însă doar atunci de caracterul conştient al unei funcţii, când nu numai utilizarea ei este la dispoziţia voinţei, ci şi principiul ei este hotărâtor pentru orientarea conştiinţei. Ceea ce se produce, de pildă, atunci când gândirea este nu doar reflecţie şchiopătândă şi ruminare, ci un proces care se încheie cu o concluzie de valabilitate generala, în aşa fel încât concluzia logică trece, fără nici un fel de altă evidenţă, drept motiv şi drept garanţie a acţiunii practice. Această hegemonie absolută îi revine empiric întotdeauna unei funcţii anume şi nu poate reveni decât uneia singure, căci intervenţia tot atât de automată a alteia ar duce inevitabil la o altă orientare care s-ar opune, cel puţin în parte, primei funcţii. Deoarece însă o condiţie vitală a procesului conştient de adaptare este aceea de a avea ţeluri clare şi univoce, este exclus, firește, ca o a doua funcţie să aibă acelaşi rang ca prima. Cea de a doua funcţie nu poate avea deci decât o importanţă secundară, ceea ce se confirmă şi empiric. Importanţa ei secundară rezidă în faptul că ea nu este, ca funcţia primară, nici absolut sigură, nici absolut decisivă, ci mai degrabă o funcţie auxiliară sau complementară. Secundară poate fi doar acea funcţie a cărei esenţă nu se opune funcţiei principale. Simţirea, de pildă, nu poate niciodată să apară alături de gândire ca o a doua funcţie, căci esenţa ei se opune prea puternic gândirii. Gândirea trebuie să excludă cu grijă simţirea, dacă vrea să rămână o gândire adevărată şi fidelă principiului ei. Ceea ce nu exclude, firește, faptul că există indivizi la care gândirea se află la aceeaşi înălţime ca simţirea, amândouă având

aceeaşi forţă conştientă de motivate. Într-un astfel de caz, nu este vorba de un tip diferenţiat, ci de o gândire şi o simţire relativ nedezvoltate. Acelaşi grad de conştientizare şi de lipsă de conştientizare a funcţiilor caracterizează deci starea de spirit primitivă.

737. Funcţia secundară are, conform experienţei, întotdeauna o natură diferită de aceea a funcţiei principale, dar nu opusă ei; altfel, gândirea că funcţie principală se poate uni uşor cu intuiţia ca funcţie secundară, sau tot atât de bine cu senzaţia, dar, cum am spus, niciodată cu simţirea. Intuiţia şi senzaţia nu se opun gândirii, adică ele nu trebuie neapărat excluse, căci esenţa lor nu este inversă gândirii – precum simţirea care, ca funcţie judicativă, concurează cu succes gândirea – , ci sunt funcţii de percepţie care oferă gândirii un ajutor binevenit. De îndată însă ce ar ajunge la acelaşi nivel de diferenţiere ca gândirea, ele ar determina o schimbare de atitudine care ar contrazice tendinţa gândirii. Ele ar face anume din atitudinea judicativă o atitudine perceptivă. În felul acesta, s-ar reprima principiul raţionalităţii, indispensabil gândirii, în favoarea iraţionalităţii simplei percepţii. De aceea, funcţia auxiliară este posibilă şi utilă doar în măsura în care slujeşte funcţiei principale, fără a ridica pretenţii asupra autonomiei principiului ei.

738. Pentru toate tipurile întâlnite în practică este valabil principiul după care, alături de funcţia principală conştientă, acestea mai posedă şi o funcţie auxiliară relativ conştientă, diferită în orice privinţă de esenţa funcţiei principale. Din aceste amestecuri apar imagini bine cunoscute, de exemplu intelectul practic, asocial cu senzaţia; intelectul speculativ, pătruns de intuiţie, intuiţia artistică ce îşi alege şi reprezintă imaginile prin intermediul judecăţii afective, intuiţia filozofică ce îşi transpune viziunea, graţie unui intelect robust, în sfera inteligibilului etc.

739. Corespunzător raportului dintre funcţiile conştiente, se organizează şi gruparea funcţiilor inconştiente. Astfel, unui intelect practic conştient îi corespunde o atitudine intuitiv-afectivă inconştientă, funcţia

simţirii fiind relativ mai puternic inhibată decât funcţia intuiţiei. Această particularitate nu prezintă interes, ce-i drept, decât pentru acela care se ocupă de tratarea psihologică a unor astfel de cazuri. Este important ca el să fie la curent cu toate acestea. Am văzut, de pildă, adesea, medici străduindu-se să dezvolte funcţia simţirii la intelectuali de elită direct din inconştient. O astfel de încercare este destinată eşecului, întrucât siluieşte excesiv punctul de vedere conştient. Dacă izbuteşte, atunci apare obligatoriu o dependenţă obsesivă a pacientului de medic, un ,,transfer" care poate fi stopat doar cu brutalitate, căci făcându-i-se violenţă, pacientul îşi pierde punctul de vedere, adică medicul devine punctul sau de vedere. Accesul la inconştient şi la funcţia cea mai refulată se deschide de la sine, menţinându-se, totodată, într-o măsură suficientă perceperea punctului de vedere conştient, atunci când calea de dezvoltare trece prin funcţia secundară, deci în cazul unui tip raţional, prin funcţia iraţională. Aceasta conferă punctului de vedere conştient o astfel de perspectivă asupra a ceea ce este posibil şi asupra a ceea ce urmează să vină, încât conştiinţa dobândeşte o protecţie suficientă împotriva efectului distructiv al inconştientului. Invers, un tip iraţional pretinde o dezvoltare mai puternică din partea funcţiei auxiliare raţionale, reprezentată în conştiinţă, spre a fi mai bine pregătit să primească şocul inconştientului.

740. Funcţiile inconştiente se află într-o stare arhaic-animalică. Expresiile lor simbolice manifestate în vise şi în fantezii reprezintă de cele mai multe ori lupta sau înfruntarea dintre două animale sau doi monştri.

XI

DEFINIŢII

741. Poate că cititorului i se pare inutil faptul că adaug la sfârşitul cercetării de faţă un capitol special consacrat definirii conceptelor. Am făcut însă de nenumărate ori experienţa ca tocmai în lucrările de psihologie conceptele şi expresiile nu pot fi niciodată

suficient de atent mânuite, căci tocmai aici, mai mult ca oriunde, apar cele mai mari variaţii în utilizarea noţiunilor, prilejuind frecvent neînţelegeri din cele mai tenace. Această situaţie supărătoare pare să vină nu doar din aceea că psihologia este o ştiinţă tânără, ci şi din faptul că materia experienţei, examinată ştiinţific, nu poate fi pusă concret sub ochii cititorului. Psihologul se vede mereu obligat să reprezinte realitatea observată de el prin descrieri perifrastice şi, ca să spun aşa, indirecte. Se poate vorbi de o reprezentare directă doar atunci când sunt comunicate stări de fapt elementare, susceptibile a fi numărate şi măsurate. Dar cât din psihologia reala a omului poare fi trăit şi observat ca fenomen sesizabil prin număr şi măsură? Astfel de fenomene există însă şi cred că prin studiile mele asociative *1 am demonstrat că şi fapte foarte complicate sunt accesibile unei metode de măsurare. Dar cine a pătruns mai adânc în esenţa psihologiei şi pretinde mai mult de la aceasta ca disciplină ştiinţifică, respectiv nu acceptă ca ea să ducă o existenţă precară în limitele impuse de o metodologie care este proprie ştiinţelor naturii, acela a înţeles şi faptul că o metodă experimentală nu va izbuti niciodată să dea seama de natura sufletului uman şi nici să schiţeze o imagine, fie şi aproximativ fidelă, a fenomenelor psihice complexe.

<Nota 1> Diagnostische Assozianonsstudien (Gesammelte Werke. II)

742. Părăsind însă domeniul faptelor sesizabile prin număr şi măsură, suntem reduşi la concepte care trebuie să ni le înlocuiască pe acestea. Precizia pe care o conferă faptelor observate, măsura şi numărul, poate fi înlocuită doar de exactitatea conceptuală. Or, aşa cum ştie orice cercetător care lucrează în acest domeniu, conceptele psihologice curente suferă de o imprecizie şi de o multiplicitate de sensuri atât de mare, încât abia dacă ne putem înţelege unii cu ceilalţi. Să luăm, de pildă, noţiunea de ,,sentiment", să ne reprezentăm tot ceea ce acoperă ea; şi vom avea o imagine a variabilităţii şi a multiplicităţii de sens a conceptelor psihologice. Şi totuşi această noţiune

exprimă ceva caracteristic, inaccesibil măsurii şi numărului, dar care există în chip indiscutabil, ceva la care nu putem renunţa precum a renunţat Wundt în psihologia sa fiziologică; nu putem nega acestor stări de fapt calitatea de fenomene fundamentale şi nu le putem înlocui cu faptele elementare, după cum nu le putem dizolva în acestea. Ar însemna să suprimăm astfel o bună parte de psihologie.

743. Pentru a evita inconvenientul care decurge din supraestimarea metodicii ştiinţelor naturii, suntem obligaţi să recurgem la concepte solide. Spre a ajunge la ele este în orice caz nevoie de colaborarea unui mare număr de persoane, de un fel de consensus gentium. Cum e imposibil de obţinut imediat aşa ceva, fiecare cercetător are obligaţia de a determina şi fixa, fie şi aproximativ, termenii pe care îi utilizează; cel mai nimerit este să se explice sensul fiecărui termen în aşa fel încât oricine să poată înţelege accepţia în care el este folosit.

744. Pentru a răspunde acestei necesităţi, îmi voi explica mai jos, în ordine alfabetică, principalele concepte psihologice. Totodată îl rog pe cititor să binevoiască a-şi aminti de aceste lămuriri în caz că are îndoieli. E de la sine înţeles că explicaţiile şi definiţiile ce urmează arată doar sensul în care utilizez eu conceptele în discuţie, fără a pretinde că această întrebuinţare e singura posibilă sau că e neapărat cea corectă.

745. *Abstracţie.* Abstracţia este, după cum indică şi cuvântul, o extragere sau o desprindere a unui conţinut anume (a unei semnificaţii, a unei caracteristici generale etc.) dintr-un context care mai cuprinde şi alte elemente, a căror combinare în întreg reprezintă ceva unic, individual şi incomparabil. Unicitatea, particularitatea şi incomparabilitatea stânjenesc cunoaşterea, motiv pentru care celelalte elemente legate de conţinutul resimţit ca esenţial trebuie să pară non-necesare voinţei de cunoaştere.

746. Abstracţia este deci acea activitate spirituală care eliberează conţinutul sau faptul, resimţit ca esenţial, de legătură cu elemente resimţite ca non-necesare, prin aceea că le distinge de acestea, cu alte cuvinte le diferenţiază (v. mai jos). Abstract, într-o accepţie mai largă, denumeşte tot

ceea ce este extras dintr-o conexiune de elemente resimţite ca non-necesare în raport cu semnificaţia lui.

747. Abstract este o activitate proprie în genere funcţiilor psihologice. Există o gândire abstractivă, după cum abstractive pot fi simţirea, senzaţia şi intuiţia (vezi aceste concepte). Gândirea abstractivă detaşează un conţinut caracterizat de calităţi intelective, logice, din elemente care nu-i sunt adecvate. Simţirea abstractivă procedează la fel cu un conţinut de natură afectivă, tot astfel senzaţia şi intuiţia. Există de aceea atât gânduri abstracte cât şi sentimente abstracte, ultimele numite de Sully intelectuale, estetice şi morale.*2 Nahlowsky adaugă sentimentul religios.*3 Sentimentele abstracte, aşa cum le concep eu, ar corespunde sentimentelor ,,mai înalte" sau ,,ideale" ale lui Nahlowsky. Eu aşez sentimentele abstracte pe acelaşi plan cu gândurile abstracte. Senzaţia abstractă s-ar putea numi senzaţie estetică în opoziţie cu senzaţia senzorială (vezi Senzaţie), iar intuiţia abstractă s-ar putea numi intuiţie simbolică, în opoziţie cu intuiţia fantastică (v. Fame-Lie şi Intuiţie).

748. În această lucrare corelez conceptul de abstracţie cu reprezentarea unui proces psihoenergetic de care el este legal: dacă adopt o atitudine abstractivă faţă de obiect, nu acesta ca întreg acţionează asupra mea, ci eu extrag o parte din conexiunile sale, excluzând părţile neaferente. Intenţia mea este de a scapă de obiect în calitatea sa de întreg unic şi individual şi de a nu reţine decât o parte din el.

<Nota 2> Sully, The Human Mind, 1892, II, cap. 16 <Nota 2>

<Nota 3> Nahlowsky, Das Gefühlsleben, 1907, p.48 <Nota 3 >

Reprezentarea întregului îmi este, ce-i drept, dată, dar eu nu mă absorb în ea ; interesul meu nu merge în direcţia întregului, ci se retrage din obiect ca întreg, cu partea prelevată, şi revine la mine; cu alte cuvinte, revine la lumea

mea de concepte dispuse sau constelate în vederea abstragerii unei părţi a obiectului. (Obiectul nu se poate abstractiza astfel decât în virtutea unei constelaţii subiective de concepte.) Prin ,,interes" înţeleg energia = libido (v. mai jos) pe care o atribui ca valoare obiectului, sau pe care obiectul o atrage la sine, eventual fără voinţa sau fără conştiinţa mea. Îmi reprezint de aceea procesul de abstractizare ca pe o retragere a libidoului din obiect către conţinutul subiectiv abstract. Pentru mine deci, abstracţia înseamnă o devalorizare energetică a obiectului. Cu alte cuvinte, abstracţia este o mişcare libidinală care se introverteşte.

749. Numesc abstracţie o atitudine (v. mai jos) care, pe de-o parte, este introvertită, pe de alta, asimilează o parte resimţită ca esenţială a obiectului, conţinuturilor abstracte deja existente în subiect. Cu cât un conţinut e mai abstract, cu atât e mai puţin reprezentabil. Mă alătur lui Kant care considera că un concept este cu atât mai abstract ,,cu cât este epurat mai mult de diferenţele dintre obiecte"*4, în sensul că, la gradul său maxim, abstracţia se îndepărtează în chip absolut de obiect şi ajunge astfel la extrema nereprezentabilitate, abstracţie pe care eu o numesc idee (v. Idee). Invers, o abstracţie care mai posedă încă reprezentabilitate sau elemente imagistice este un concept concret (v. Concretising.)

750. Afect. Prin afect se înţelege o stare a sentimentului caracterizată, pe de-o parte, de o inervaţie perceptibilă a corpului, pe de alta, de o tulburare specifică a cursului reprezentării. *5 Utilizez ca sinonim cu afect termenul de emofie. Spre deosebire de Bleuer (v. Afectivitate), disting sentimental de afect, deşi trecerea sentimentului în afect este fluidă, căci orice sentiment, când atinge o anume intensitate, declanşează inervaţii corporale şi se transforma astfel în afect. Din raţiuni practice, este bine să deosebim însă afectul de sentiment.

<Nota 4 > Kant, Logik, § 6 <Nota 4 >

<Nota 5> Cf : Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, V, ed a III – a, 1903, pp 209 ş. Urm.
Căci acesta din urmă poate fi o funcţie de care putem dispune după bunul nostru plac, în vreme ce afectul, de regulă, nu este. Tot aşa, afectul este caracterizat prin inervaţii sensibile ale corpului, în vreme ce acestea lipsesc în cazul sentimentului sau au o intensitate atât de scăzută încât nu pot fi percepute decât cu instrumente foarte fine cum ar fi fenomenul psihogalvanic**.** *6 Afectul îşi adaugă senzaţia inervaţiilor corporale declanşate de el. De aici a pornit teoria afectelor a lui James-Lange, în care afectul este derivat cauzal din inervaţiile corpului. Faţă de această interpretare extremă, eu concep afectul, pe de-o parte, ca o stare psihică a sentimentului, pe de alta, ca o stare fiziologică de inervare; ambele cumulându-se reciproc, se influenţează una pe cealaltă; cu alte cuvinte, unui sentiment intens i se asociază o componentă senzitivă prin care afectul se apropie mai mult de senzaţie (v. mai jos) şi se deosebeşte substanţial de starea sentimentului. În ce mă priveşte, atribui afectele net marcate, adică afectele însoţite de inervaţii corporale violente, nu domeniului funcţiei simţire ci aceluia al funcţiei senzaţie (v. Funcţie).

751. Afectivitate. Afectivitatea este un concept creat de E. Bleuler. Afectivitatea desemnează şi înglobează ,,nu doar afectele în sensul propriu al cuvântului, ci şi sentimentele uşoare sau tonalităţile de plăcere sau neplăcere în registrul sentimentului"*7. Bleuler distinge de afectivitate, pe de-o parte, senzaţiile simţuri-lor şi celelalte senzaţii corporale, pe de altă parte, ,,sentimente-le", în măsura în care acestea sunt procese interioare de percepţie (de pildă, sentimentul certitudinii, al verosimilităţii) şi gânduri sau cunoştinţe imprecise.*8

<Nota 6> Féré, Note sur des modifications de la résistance électrique etc., în: Comptes rendus de la Société de Biologie, 1888, pp. 217 ş.urm. Veraguth, Das psychogalvanische Reflexphänomen, în : „Monatsschrift für Psychologie und Neurologie ”, XXI (1907) p. 387. Jung, Über

die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment (Gesammelte Werke, II). Binswanger, Über das Verhalten des psychogalvanischen Phänomens etc., în: Diagnostische Assovationstudien, II, p. 113.<Nota 6>

<Nota 7> Bleuler, Affectivität, Suggestibilität, Paranoia, 1906, p. 6. <Nota 7>

<Nota 8> Loc. cit., pp. 13 ş. urm. <Nota 8>

752. Anima, Animus, vezi Suflet, Imagine a sufletului.

753. Apercepţie. Apercepţia este un proces psihic prin care un conţinut nou este ataşat unor conţinuturi analoage, deja existente, în aşa fel încât să poată fi considerat înţeles, priceput sau clar.*9 Se distinge o apercepţie activă de una pasivă; prima este un proces în cadrul căruia subiectul înţelege atent, conştient, cu de la sine putere şi din motive ce îi sunt proprii un conţinut nou pe care îl asimilează altor conţinuturi, gata pregătite; ultima este un proces în cadrul căruia un conţinut nou se impune din afară (prin simţuri) sau dinăuntru (din inconştient) conştiinţei, forţând cumva atenţia şi înţelegerea. În primul caz, accentul activităţi cade pe eu, în al doilea caz pe conţinutul nou care se impune.

754. Arhaism. Prin arhaism înţeleg caracterul vechi al unor conţinuturi şi funcţii psihice. E vorba nu de acea antichitate de imitaţie, de natura arhaizantă, atestată spre exemplu de opere de artă din perioada romană târzie sau de ,,goticul" veacului al XlX-lea, ci de calităţi care au caracter de relicve. Acestea sunt toate trăsăturile psihologice care coincid în esenţă cu însuşirile proprii mentalităţii primitive. În chip evident, arhaicul este în primul rând inerent fanteziilor inconştientului, adică produselor activităţi imaginative inconştiente care atinge conştiinţa. Calitatea imaginii este arhaică atunci când are incontestabile paralele mitologice.*10 Arhaice sunt asociaţiile analogice ale fanteziei inconştiente, de asemenea simbolismul ei (v. Simbol). Arhaică este relaţia de identitate cu obiectul (v. Identitate), apoi acea „participation mystique" (v. mai jos).

Arhaic este concretismul gândirii şi al simţirii. Arhaisme suit totodată constrângerea şi incapacitatea de a se domina (abandonare de sine). Arhaism este contopirea funcţiilor psihologice (v. Diferenţiere), de exemplu, gândire şi simţire, simţire şi senzaţie, simţire şi intuiţie, de asemenea contopirea părţilor unei funcţii (audition colorée), ambitendinţa şi ambivalenţa (Bleuler), adică fuziunea cu ceea ce este contrar, de exemplu, sentiment şi sentiment opus.

<Nota 9> Cf. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologic. I, 1902, p. 322.<Nota 9>
<Nota10> Cf. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido (reeditare: Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke, VI].<Nota10>

755. Arhetip *11 v. Imagine.

756. Asimilare. Asimilarea este identificarea unui nou conţinut conştient cu materialul subiectiv disponibil *12, situaţie în care este subliniată în special asemănarea noului conţinut cu materialul subiectiv disponibil, uneori în defavoarea calităţii autonome a noului conţinut.*13 Asimilarea este de fapt un proces de apercepţie (v. Apercepţie) care se deosebeşte la simpla apercepţie prin elementul de identificare cu materialul subiectiv. În acest sens Wundt afirma: ,,Acest mod de formare (respectiv asimilarea) se manifestă în mod special în procesul de reprezentare, atunci când elementele asimilatoare apar prin reproducere, iar cele asimilate printr-o impresie senzorială nemijlocită. Elementele unor imagini-amintiri sunt transferate cumva în obiectul exterior, în aşa fel încât în cazul în care obiectul şi elementele reproduse se deosebesc considerabil, percepţia senzorială înregistrată apare ca o iluzie care ne induce în eroare în legătură cu natura reală a lucrurilor." *14

757. În ce mă priveşte, utilizez termenul într-un sens ceva mai larg, anume ca identificare a obiectului cu subiectul în genere, şi îi opun disimilarea ca identificare a subiectului cu obiectul şi ca înstrăinare a subiectului faţă de

sine însuşi în favoarea obiectului, indiferent dacă e vorba de un obiect exterior sau de un obiect ,,psihologic", de pildă o idee.

758. Atitudine. Acest concept reprezintă o cucerire relativ nouă în psihologie. El a fost introdus de Miiller şi Schumann.*15 În vreme ce Kulpe *16 defineşte atitudinea ca o predispoziţie a centrilor senzoriali sau motori pentru o anume excitaţie sau pentru un impuls permanent, Ebbinghaus *17 concepe în sens larg, ca deprindere de a introduce obişnuitul în prestanţa individuală care se abate de la obişnuit.

<Nota 11 Structura arhetipală s-a aflat dintotdeauna în centrul cercetărilor lui Jung. Versiunea definitivă a noţiunii a fost însă elaborată în timp. Cf. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. Von den Wurzeln des Bewußtseins ş. a. <Nota 11>

<Nota12> Wundt, Logik, 1, 1906, p. 20.<Nota 12>

<Nota13> Cf. Lipps, Leitfaden der Psychologie, ediţia a II-a, 1906, p. 104.<Nota 13>

<Nota14> Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, III, 1903, p. 529. <Nota 14>

<Nota 15> Pflügers ,,Archiv", vol. 45, p. 37.<Nota 15 >

<Nota16 > Grundriß der Psychologie, 1893, p. 44.<Nota 16>

<Nota 17>Grungzüge der Psychologie, I, 1905. pp.681. ş. urm. <Nota 17>

Felul în care utilizăm noi termenul derivă din accepţia pe care i-o acorda Ebbinghaus. Atitudinea este pentru noi o dispoziţie a psihicului de a acţiona sau reacţiona într-o

anumită direcţie. Denumind acel fenomen particular, respectiv faptul că anumiţi stimuli acţionează uneori puternic, alteori slab, alteori nu acţionează deloc, conceptul de atitudine este foarte important în special pentru psihologia fenomenelor sufleteşti complexe. A fi oriental atitudinal înseamnă: a fi pregătit pentru ceva anume, chiar dacă acest ceva anume nu este conştientizat, căci a fi oriental atitudinal echivalează cu a avea o direcţie apriorică spre ceva precis, indiferent dacă acesta este sau nu reprezentat. Disponibilitatea, care pentru mine este tot una cu atitudinea, constă în faptul că există o anume constelaţie subiectivă, o anume combinaţie de factori psihici sau de conţinuturi care fie determină acţiunea într-o direcţie sau alta, fie concep într-un fel sau altul un stimul exterior. Fără atitudine, nu este posibilă apercepţia (v. mai sus) activă. Atitudinea are întotdeauna un punct de orientare care poate fi conştient sau inconştient, căci o combinaţie deja pregătită de conţinuturi va sublinia în actul de apercepţie a unui nou conţinut acele calităţi sau momente care apar ca venind de conţinutul subiectiv. Are loc atunci o selecţie sau o judecată care exclude elementele nepotrivite. De ceea ce este potrivit sau nepotrivit decide combinaţia sau constelaţia gata pregătite. Caracterul conştient sau inconştient al obiectivului nu are nici o importanţă pentru acţiunea selectiva a atitudinii, deoarece selecţia pe care o face atitudinea este dată aprioric şi de altfel ea se

produce automat. Distincţia între conştient şi inconştient este însă necesară, deoarece există adesea doua atitudini, una conştientă şi alta inconştientă. Ceea ce înseamnă că conştiinţa are pregătite alte conţinuturi decât inconştientul. Deosebit de limpede apare altitudinea dual în nevroză.

759. Conceptul de atitudine este întrucâtva înrudit cu acela de apercepţie al lui Wundt, cu deosebire că acesta din urmă închide în sine procesul relaţiei dintre conţinutul disponibil şi conţinutul nou, de a perceput, în timp ce conceptul de atitudine se referă exclusiv la conţinutul subiectiv disponibil. Apercepţia este cumva podul care uneşte conţinutul deja existent şi disponibil cu conţinutul nou, în vreme ce atitudinea este contrafortul podului de pe un mal al apei, iar conţinutul nou, contrafortul de pe celălalt mal. Atitudinea semnifică o aşteptare, iar aşteptarea acţionează întotdeauna selectiv şi orientativ. Un conţinut puternic accentuat, situat în orizontul conştiinţei, alcătuieşte (uneori împreună cu alte conţinuturi) o anume constelaţie, echivalentă cu o anume atitudine, căci un astfel de conţinut al conştiinţei favorizează percepţia şi apercepţia asemănătorului şi inhibă percepţia şi apercepţia neasemănătorului. El îşi produce astfel atitudinea care îi corespunde. Acest fenomen automat este o cauză esenţială a unilateralităţii orientării conştiente. Ceea ce ar duce la o pierdere deplină a echilibrului dacă în psihic nu ar exista o funcţie autoreglatoare, compensatoare (v. mai sus) care corelează atitudinea conştientă. În acest sens, dualitatea atitudinii este un fenomen normal care se manifestă supărător numai atunci când unilateralitatea conştientă este excesivă. Atitudinea ca atenţie curentă poate să nu fie decât un fenomen parţial, relativ neimportant sau şi un principiu general care determină întreg psihicul. Dispoziţia, influenţa mediului, a educaţiei, experienţa generală de viaţă sau convingerile pot crea de obicei o constelaţie de conţinuturi care determină, la rândul ei, continuu şi până în cele mai

mici detalii, o anumită atitudine. Cineva care resimte deosebit de profund caracterul neplăcut al vieţii va avea, în mod firesc, o atitudine care aşteaptă permanent ceva neplăcut. Această atitudine excesiv conştientă este compensată de o atitudine inconştientă orientată către plăcere. Cel reprimat se aşteaptă întotdeauna la reprimare, el o alege în cursul experienţelor sale, o adulmecă în tot locul; atitudinea lui inconştientă vizează de aceea putere şi superioritate.

760. Întreaga psihologie a individului este în chiar liniile ei mari diferit orientată în funcţie de atitudinea habituală. Cu toate că legile psihologice generale sunt valabile pentru toţi, ele nu caracterizează niciodată individul singular, căci modul acţiunii lor este complet diferit, în funcţie de atitudinea generală. Aceasta este întotdeauna rezultatul tuturor factorilor capabili să influenţeze substanţial psihicul, deci al dispoziţiei înnăscute, al educaţiei, al influenţelor mediului, al experienţelor de viaţă, al opiniilor şi convingerilor dobândite prin diferenţiere (v. mai jos), al reprezentărilor colective etc. Dacă nu ar fi important absolut fundamentală a atitudinii, existenţa unei psihologii individuale ar fi exclusă. Atitudinea generală produce însă deplasări atât de mari de energie şi schimbări în raporturile reciproce dintre diferitele funcţii, încât de aici rezultă afecte globale care pun adesea sub semn de întrebare valabilitatea legilor psihologice generale. Deşi, de pildă, exercitarea în anumită măsură a funcţiei sexuale trece din motive fiziologice şi psihologice drept indispensabilă, există totuşi indivizi care se pot dispensa aproape complet de ea, fără a manifesta din acest motiv simptome patologice sau limitări evidente ale capacităţii lor de realizare; în schimb, în alte cazuri, tulburări mărunte în acest domeniu pot avea consecinţe grave. Cât de enorme sunt diferenţele individuale se vede poate cel mai bine în problema plăcerii şi a neplăcerii. Aici eşuează, ca să spun aşa, toate regulile. Există oare ceva care să nu stârnească omului, după caz, fie plăcere, fie neplăcere? Orice instinct se poate subordona altuia, orice funcţie se poate subordona alteia, dându-i ascultare. Instinctul eului sau instinctul

puterii se poate pune în slujba sexualităţi sau dimpotrivă o poate supune pe aceasta. Gândirea înabuşă tot restul sau simţirea absoarbe gândirea şi senzaţia; totul depinde de atitudinea care domină

761. De fapt, atitudinea este un fenomen individual care se refuză modului de examinare ştiinţific. În practică se pot distinge anumite tipuri de atitudine, în măsura în care se pot distinge şi anumite funcţii psihice. De regulă, dacă o funcţie ajunge să predomine, atunci apare şi o atitudine tipică. Fiecare funcţie diferenţiată provoacă o constelaţie de conţinuturi care determină o atitudine corespunzătoare. Intelectualul, afectivul, senzitivul au, fiecare, o atitudine tipică. În afară de aceste tipuri de atitudine pur psihologică, al căror număr s-ar putea înmulţi, există şi tipuri sociale, anume acelea care poartă pecetea unei reprezentări colective. Ele sunt caracterizate de diferite ,,isme". Aceste atitudini determinate colectiv sunt oricum foarte importante, în unele cazuri chiar superioare ca însemnătate atitudinilor individuale.

762. Colectiv. Numesc colective toate acele conţinuturi psihice care particularizează nu un individ, ci mai mulţi indivizi concomitent, prin urmare o societate, un popor sau chiar întreaga umanitate. Astfel de conţinuturi sunt cele descrise de Levy-Bruhl *18 sub numele de ,,reprezentări colective mistice" (representations collectives), proprii primitivilor, ca şi noţiunile generale de drept, stat, religie, ştiinţa etc. Dar nu numai noţiunile şi reprezentările pot fi denumite colective, ci şi sentimentele. Levy-Bruhl arată că la primitivi, reprezentările colective exprimă concomitent şi sentimente colective. În virtutea acestei valori afective colective, el califica ,,reprezentările colective" drept ,,mystiques", deoarece reprezentările nu sunt doar intelectuale ci şi emoţionale. *19 La cei civilizaţi, anumite noţiuni colective, precum ideea colectivă de Dumnezeu, de drept sau de patrie, se leagă de sentimente colective de acelaşi ordin. Caracterul colectiv este propriu nu doar diferitelor elemente sau conţinuturi psihice, ci şi unor întregi funcţii (v. mai jos). Aşa, de pildă, gândirea ca funcţie totală poate asuma caracter colectiv în măsura în care este

o gândire general valabilă, de exemplu, corespunde legilor logicii. Tot astfel, simţirea ca funcţie totală poate fi colectivă în măsura în care se identifică cu simţirea generală, cu alte cuvinte corespunde aşteptărilor generale, de pildă conştiinţei morale generale etc. Tot astfel, este colectivă acea senzaţie sau acea categorie de senzaţii şi acea intuiţie care concomitent sunt proprii unui grup mai mare de oameni. Contrariul caracterului colectiv este cel individual (v. mai jos).

763. Compensare înseamnă echilibrare sau înlocuire. Nonţiunea a fost, de fapt, introdusă de A. Adler*20 în psihologia nevrozelor*21.

<Nota18> Lévy-Bruhl, loc. cit., pp. 28 ş.urm.<Nota 18>

<Nota19> Lévy-Bruhl, loc. cit., pp. 28 ş.urm.<Nota 19>

<Nota 20> Adler, Über den nervösen Charakter, 1912 <Nota 20>

<Nota 21> Aluzii la teoria compensaţiei şi la Gross, care se inspiră de la Anton. <Nota 21>

El înţelege prin compensare echilibrare funcţională a sentimentului de inferioritate printr-un sistem psihologic compensator, comparabil dezvoltării compensatoare a organelor în cazul insuficienţei organice. Adler afirma: ,,O dată cu desprinderea de organismul matern, aceste organe şi sisteme de organe insuficiente intră în luptă cu lumea exterioară, luptă care izbucneşte inevitabil şi cu o violenţă mai mare decât în cazul unui aparat dezvoltat normal. [...] Totuşi caracterul foetal sporeşte totodată compensarea şi supracompensarea, potenţează capacitatea de adaptare la obstacolele obişnuite şi neobişnuite şi asigură constituirea de forme noi, superioare şi de randamente noi, mai înalte"*22. Sentimentul de inferioritate al nevroticului care, după Adler, corespunde etiologic unei insuficienţe organice, prilejuieşte o ,,construcţie auxiliară", respectiv o compensare care constă în producerea unei ficţiuni destinate să echilibreze insuficienţa. Ficţiunea sau ,,linia

fictivă de conduită" este un sistem psihologic care încearcă să transforme inferioritatea în superioritate. Importantă în această concepţie este existenţa indenegabilă practic a unei funcţii compensatoare în domeniul proceselor psihologice. Ea corespunde unei funcţii asemănătoare în domeniul fiziologiei, respectiv autodirecţionării sau autoreglării organismului.

764. În vreme ce Adler limitează noţiunea de compensare la echilibrarea sentimentului de inferioritate, eu îi atribui un sens general, înţelegând prin ea o echilibrare funcţională, generală, o autoreglare a întregului aparat psihic.*23 După părerea mea, activitatea inconştientului*24 (v. mai jos) compensează şi exclusivismul atitudinii generale datorat funcţiei conştiente. Conştiinţa este comparată adesea de psihologi cu ochiul; se vorbeşte de un câmp de vedere, de un punct de vedere al conştiinţei. Prin această comparaţie este caracterizată perfect esenţa funcţiei conştiinţei; doar puţine sunt conţinuturile care pot să atingă gradul cel mai înalt de conştiinţă şi doar un număr limitat de conţinuturi se poate menţine în câmpul conştiinţei.

<Nota 22> Adler, Studie über Minderwertigkeit von Organen, 1907, p. 73.<Nota 22>

<Nota 23> Adler, Über den nervösen Charakter, p. 14.<Nota 23>

<Nota 24> Jung, Über die Bedeutung des Unbewuβten in der Psychopathologie (Gesammelte Werke, III).<Nota 24>
Activitatea acesteia este selectivă. Selecţia pretinde direcţie. Direcţia însă pretinde excluderea a tot ceea ce este neadecvat. De unde o anume unilateralitate a orientării conştiinţei. Conţinuturile inhibate şi excluse de la direcţia aleasă cad mai întâi în inconştient, dar constituie, în virtutea existenţei lor afective, o contrapondere la orientarea conştientă, care sporeşte o dată cu creşterea unilateralităţii conştiente şi duce în cele din urmă la o tensiune perceptibilă. Această tensiune echivalează cu o

anume frânare a activităţii conştiente, care poate fi totuşi anulată printr-un efort conştient sporit. Dar cu timpul, tensiunea creşte în asemenea măsură încât conţinuturile inconştiente frânate intră în conştiinţă, şi anume prin vise şi imagini spontane. Cu cât unilateralitatea atitudinii conştiente este mai mare, cu atât i se opun mai vehement conţinuturile de provenienţă inconştientă, în aşa fel încât se poate vorbi de un contrast efectiv între conştiinţă şi inconştient. În acest caz compensarea apare sub forma unei funcţii contrastante. Este vorba aici de un caz extrem. De regulă, compensarea prin inconştient nu contrastează cu orientarea conştientă, ci o echilibrează sau o completează pe aceasta. Inconştientul, de pildă, oferă în vis toate conţinuturile constelate de situaţia conştientă, dar frânate de selecţia conştientă şi a căror cunoaştere ar fi indispensabilă conştientului în vederea unei depline adaptări.

765. În stare normală compensarea este inconştientă, adică acţionează reglând inconştient activitatea conştientă. În nevroză, inconştientul se află într-un contrast atât de puternic cu conştiinţa, încât compensaţia este tulburată. De aici faptul că terapia analitică urmăreşte o conştientizare a conţinuturilor inconştiente, spre a restabili astfel compensarea.

766. Complexul puterii. Prin complexul puterii înţeleg întregul complex al reprezentărilor şi aspiraţiilor care tind să aşeze eul deasupra oricăror alte influenţe, supraordonându-l acestora, indiferent dacă ele vin din partea oamenilor şi a împrejurărilor sau izvorăsc din propriile instincte, sentimente sau gânduri subiective.

767. Concretism. Prin noţiunea de concretism înţeleg o anume particularitate de gândire şi simţire, opusă abstracţiunii. Concret înseamnă de fapt „crescut împreună". O noţiune concret gândită este aceea pe care ne-o reprezentăm ca fiind concrescută sau contopită cu alte noţiuni. O asemenea noţiune nu este nici abstractă, nici distinctă, nici gândită în sine, ci raportată la ceva cu care se contopeşte. Nediferenţiată, noţiunea este implântată încă în materialul intuitiv medial senzorial. Gândirea concretistă se

mişcă printre noţiuni şi intuiţii exclusiv concrete şi se raportează permanent la senzorialitate. Tot astfel, şi simţirea concretistă este întotdeauna dependentă senzorial.

768. Gândirea şi simţirea primitivă sunt exclusiv concretiste, raportate întotdeauna la senzorialitate. Gândul primitivului nu are autonomie distinctă, ci se lipeşte de fenomenul material. El se ridică cel mult până la treapta analogiei. Tot astfel, simţirea primitivă este permanent raportată la fenomenul material. Gândirea şi simţirea se sprijină pe senzaţie şi se disting foarte puţin de ea. Concretismul este de aceea un arhaism (v. mai sus). Influenţa magică a fetişului nu este trăită ca o stare de afectivitate subiectivă, ci este resimţită ca acţiune magică. Acesta este concretismul sentimentului. Primitivul nu îşi da seama ca ideea lui de Dumnezeu este un conţinut subiectiv, ci crede că arborele sacru este sălaşul lui Dumnezeu, ba chiar Dumnezeu însuşi. Acesta este Concretismul gândirii. La insul civilizat, concretismul gândirii stă, de pildă, în incapacitatea de a gândi altceva decât fapte nemijlocite senzorial, de evidenţa imediată, sau în incapacitatea de a distinge simţirea subiectivă de obiectul senzorial dat al simţirii.

769. Concretismul este o noţiune care cade sub incidenţa aceleia mai generale de „participation mystique" (v. mai jos). După cum participarea mistică reprezintă o contopire a individului cu obiectele exterioare, tot astfel concretismul reprezintă contopirea gândirii şi simţirii cu senzaţia. Concretismul face ca obiectul gândirii şi al simţirii să fie întotdeauna şi obiect al senzaţiei. Această contopire impiedică o diferenţiere a gândirii şi simţirii, menţinând ferm ambele funcţii în sfera senzaţiei, adică în sfera raportării senzoriale, ceea ce face ca ele să nu poată atinge nivelul unor funcţii pure, ci să rămână subordonate senzaţiei. Apare astfel o predominare a factorului senzaţie în orientarea psihologică. (În legătură cu importanţa factorului senzaţie v. Senzaţie şi Tip).

770. Dezavantajul concretismului stă în ataşarea funcţiei de senzaţie. Senzaţia fiind percepţia stimulilor

fiziologici, concretismul fie menţine ferm funcţia în sfera senzorială, fie o reduce mereu la ea. Rezultă în felul acesta o ataşare a funcţiilor psihologice de senzaţie care împiedică autonomia psihică a individului favorizând faptele date senzorial. Această orientare este fireşte preţioasă în ce priveşte recunoaşterea faptelor, nu şi în ce priveşte interpretarea lor şi a raportului lor cu individul. Concretismul face să predomine semnificaţia faptelor; el reprimă astfel individualitatea şi libertatea acesteia în favoarea procesului obiectiv. Deoarece însă individul nu este determinat doar de stimuli fiziologici, ci şi de factori care eventual se opun faptelor exterioare, concretismul are drept efect o proiecţie a acestor factori interni asupra faptelor exterioare, iar prin aceasta, o supraevaluare superstiţioasă a faptului pur, la fel ca în cazul primitivului. Un bun exemplu în acest sens îl oferă concretismul simţirii lui Nietzsche şi supraaprecierea derivată de aici a dietei, un altul, materialismul lui Moleschott (,,Omul este ceea ce mănâncă"). Un exemplu de supraevaluare superstiţioasă a faptelor îl constituie ipostazierea noţiunii de energie în monismul lui Ostwald.

771. Constructiv. Utilizez noţiunea într-o accepţie sinonimă cu sintetic, cumva pentru a o explica pe aceasta din urmă. Constructiv înseamnă ,,zidind". Folosesc ,,constructiv" şi ,,sintetic" pentru a desemna o metodă opusă celei reductive. Metoda constructivă are în vedere prelucrarea produselor inconştiente (vise, fantezii). Ea porneşte de la produsul inconştient ca de la o expresie simbolică (v. mai jos) care reprezintă, anticipând, un fragment de dezvoltare psihologică. *25

<Nota 25> Un exemplu detaliat în acest sens îl oferă Jung în: Zur Psychologie und Pathologic sogenannter occulter Phänomene (Gesammelte Werke, I).<Nota 25>

Maeder vorbeşte în acest sens de o adevărată funcţie prospectivă a inconştientului, care anticipează aproape în joacă dezvoltarea psihologică viitoare.*26 Şi Adler recunoaşte existenţa unei funcţii anticipative a

inconştientului.*27 Sigur este faptul că produsul inconştientului nu trebuie considerat în chip unilateral ca ceva împlinit, ca încheiat, altminteri ar trebui să i se nege orice semnificaţie adecvată scopului. Freud însuşi atribuie visului un rol ideologic, cel puţin de ,,păzitor al somnului"*28, în vreme ce funcţia prospectivă este limitată de el mai cu seamă la ,,dorinţe". Caracterul teleologic al tendinţelor inconştiente nu poate fi, prin analogie cu alte funcţii psihologice sau fiziologice, negat a priori. Noi considerăm de aceea că produsul inconştientului este o expresie orientată către un ţel sau scop, pe care îl caracterizează în limbaj simbolic.*29

772. Corespunzător cu această concepţie, metoda constructivă de interpretare nu se ocupă de sursele sau materialele originare ce le stau la baza produsului inconştient, ci încearcă să confere produsului simbolic o expresie generală şi inteligibilă.*30 Ideile apărute spontan în minte în legătură cu produsul inconştient sunt prin urmare examinate din unghiul ţelului şi nu din acela al provenienţei lor. Ele sunt examinate din punct de vedere a ceea ce se face sau nu se face în viitor, ţinându-se cu grijă seama de raportul lor cu starea conştiinţei, căci potrivit interpretării compensatoare a inconştientului, activitatea acestuia are o semnificaţie în principal de echilibrare sau de completare a stării de conştiinţă. Deoarece este vorba de o orientare anticipativă, relaţia reală cu obiectul e mult mai puţin importantă decât în cazul procedeului reductiv, care se ocupă de relaţiile efective cu obiectul. E vorba mai degrabă de atitudinea subiectivă în care obiectul este mai întâi doar un semn al tendinţelor subiectului.

<Nota 26> Maeder, Über das Traumproblem. În ,,Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen", vol. V, p. 647.<Nota 26>

<Nota 27 > Adler, Über den nervösen Charakter.<Nota 27>

<Nota 28 > Freud, Traumdeutung.<Nota 28>

<Nota 29> Vorbind despre semnificaţia anagogică, Silberer se exprimă într-un mod asemănător. Cf. Probleme der Mystik und ihrer Symbotik, 1914, pp. 149 ş. urm.<Nota 29 >

<Nota 30> Jung, Über die Psychologie des Unbewuβten, pp. 145 ş urm. (Gesammelte Werke, VII).<Nota 30>

Metoda constructivă încearcă deci să stabilească sensul produsului inconştient faţă de atitudinea viitoare a subiectului. Deoarece, de regulă, inconştientul nu este capabil să producă decât expresii simbolice, metoda constructivă slujeşte la clarificarea sensului exprimat simbolic, încât situează corect orientarea conştientă; în felul acesta ea procură subiectului acordul cu inconştientul, de care el are nevoie ca să poată acţiona.

773. Nici o metodă de interpretare psihologică nu se sprijină numai pe materialul asociativ al subiectului analizat; metoda constructivă utilizează şi ea anumite materiale comparative. După cum interpretarea reductivă se foloseşte de reprezentări comparative din domeniul biologiei, al fiziologiei, al folclorului, al literaturii etc., tot astfel şi interpretarea constructivă a problemelor gândirii se raportează la paralele din domeniul filozofiei, iar cea a problemelor intuiţiei la paralele din domeniul mitologic şi din acela al istoriei religiilor.

774. Metoda constructivă este în chip necesar individualistă, căci o atitudine viitoare se dezvoltă doar cu pornire de la individ. În schimb, metoda reductivă este colectivă, căci ea duce de la cazul individual înapoi la atitudini sau fapte fundamental generale. Metoda constructivă poate fi aplicată direct de subiect la materialele sale subiective. În acest din urmă caz, ea este o metodă intuitivă, utilizată la elaborarea sensului general al unui produs inconştient. Această elaborare se face prin înlănţuirea asociativă (deci nu activ aperceptivă, v. mai jos) de materiale care îmbogăţesc şi adâncesc în asemenea măsură expresia simbolică a inconştientului (de exemplu,

visul), încât ea atinge acea limpezime care face posibilă înţelegerea conştientă. Îmbogăţită astfel, expresia simbolică ajunge să fie întreţesută, şi deci asimilată, în corelaţii mai generale.

775. Conştiinţă. Prin conştiinţă înţeleg punerea în relaţie a conţinuturilor psihice cu eul (v. Eu); există conştiinţă în măsura în care ea este percepută ca atare de eu.*31 Relaţiile cu eul, în măsura în care nu sunt percepute de acesta, sunt inconştiente (v. mai jos).

<Nota31> Natorp, Einleitung in die Psychologie, p. 11. Tot astfel Lipps, Leitfaden der Psycliologie, 1906, p. 3.<Nota 31>

Conştiinţa este funcţia sau activitatea * 32 care întreţine relaţia conţinuturilor psihice cu eul. Conştiinţa nu se identifică cu psihicul, căci acesta reprezintă totalitatea conţinuturilor psihice, care nu sunt toate obligatoriu legate direct de eu, adică nu sunt raportate la eu astfel încât să le revină calitatea de conştiinţă. Există o atitudine de complexe psihice care nu toate sunt legate în mod necesar de eu.*33

776. Diferenţiere înseamnă dezvoltarea deosebirilor, izolarea părţilor din întregul de care aparţine. Utilizez în această lucrare noţiunea de diferenţiere în principal în legătură cu funcţiile psihologice. Atâta timp cât o funcţie este în asemenea măsură contopită cu o altă funcţie sau cu mai multe, de pildă gândirea cu simţirea sau simţirea cu senzaţia etc., încât nu se poate manifesta izolat, ea are o condiţie arhaică (v. mai sus), nu este diferenţiată, adică nu este separată de întreg ca parte şi nu există ca atare. 0 gândire nediferenţiată este incapabilă să gândească independent de alte funcţii, adică în ea se amestecă fără încetare senzaţii, sentimente sau intuiţii; o simţire nediferenţiată se amestecă, de pildă, cu senzaţii şi fantezii, precum sexualizarea (Freud) simţirii şi a gândirii în nevroză. De regulă, funcţia nediferenţiată este caracterizată şi de faptul că posedă ambivalenţă şi ambitendinţă * 32, cu alte cuvinte, fiecare poziţie este însoţită vizibil de propria sa negaţie, de unde inhibiţiile caracteristice în utilizarea

funcţiei nediferenţiate. Şi părţile acesteia fuzionează între ele, de pildă, o capacitate senzorială nediferenţiată este afectată de faptul că diferitele sfere senzoriale se amestecă (audition colorée), o simţire nediferenţiată este afectată de amestecul de ură şi iubire. În măsura în care o funcţie este în întregime sau în mare măsură inconştientă, ea nu este diferenţiată, ci părţile ei se amestecă atât între ele, cât şi cu alte funcţii.

<Nota 32> Cf. Riehl, în Zur Einführung in die Philosophie, p. 161, care concepe conştiinţa tot ca „activitate", ca „proces".<Nota 32>

<Nota 33> Jung, Über die Psychologie der Dementia praecox (Gesammelte Werke, III).<Nota 33>

<Nota 34> Bleuler, Die negative Suggestibilität in ,,Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift", 1904. Zur Theorie des schizophrenen Negativismus in ,,Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift", 1910. Lehrbuch der Psychiatrie, 1916, pp. 92, 285.<Nota 34>
Diferenţierea constă în izolarea unei funcţii de alte funcţii şi în izolarea diferitelor ei elemente unele faţă de altele. Fără diferenţiere, direcţia este imposibilă, căci direcţia unei funcţii, respectiv condiţia orientării ei se bazează pe separarea şi excluderea a ceea ce îi este impropriu. Prin contopirea cu ceea ce e impropriu, orientarea devine imposibilă; doar o funcţie diferenţiată se dovedeşte a fi capabilă de orientare.

777. Disimilare, v. Asimilare.

778. Emoţie, v. Afect.

779. Empatie. Empatia este o introiecţie (v. mai jos) a obiectului. Pentru descrierea mai amănunţită a noţiunii, v. capitolul VII (v. si Proiecţie).

780. Enantiodromie. Enantiodromie înseamnă ,,a alerga în sens contrar". Prin această noţiune, filozofia lui Heraclit*35 desemnează jocul contrariilor la nivelul devenirii, anume concepţia după care tot ceea ce există trece în contrariul său. ,,Viul moare iar ceea ce a murit

învie, ceea ce e tânăr îmbătrâneşte şi ceea ce a îmbătrânit întinereşte, ceea ce veghează adoarme iar ceea ce a dormit se trezeşte, fluxul zămislirii şi al pieirii nu se opreşte niciodată."*36 ,,Căci zidire şi nimicire, nimicire şi zidire constituie norma care îmbrăţişează toate sferele vieţii naturii, pe cele mai mici, ca şi pe cele mai mari. Cosmosul însuşi, după cum a ieşit din focul primordial, tot astfel se va reîntoarce în el – un proces dublu care se desfăşoară şi se va desfăşura necontenit la răstimpuri măsurabile, chiar dacă uriaşe."*37 Aceasta este enantiodromia lui Heraclit, potrivit interpreţilor săi avizaţi. Nenumărate fragmente din Heraclit o exprimă. Astfel: ,,Şi natura tinde către ceea ce este antagonic; de aici, iar nu din ceea ce este identic, izvorăşte armonia ei".

781. ,,Odată născut, ei se hotărăsc să trăiască şi astfel să îndure moartea."

<Nota 35>Stobaeus, EkL, I, 60 <Nota 35>

<Nota 36> Zeller, Die Philosophie der Griechen, I, 1856, p. 456.<Nota 36>

<Nota 37> Gomperz, Griechische Denker, 1, 1911, p. 53.<Nota 37>

782. ,,Pentru suflete, a deveni apă înseamnă moarte, pentru apă a deveni pământ înseamnă moarte. Pământul se face apă, apa – suflet."

783. „Schimbul se face alternativ, al întregului cu focul, al focului cu întregul, după cum al aurului cu marfa, al mărfii cu aurul."

784. Aplicându-şi principiul psihologic, Heraclit spune: ,,Efesieni, să nu vă lipsească niciodată bogăţia, pentru că depravarea voastră să apară la lumina zilei."*38

785. Prin enantiodromie înţeleg manifestarea opusului inconştient, anume în desfăşurare temporală. Acest fenomen caracteristic are loc aproape pretutindeni acolo unde viaţa conştientă este dominată de o tendinţă unilaterală extremă, în aşa fel încât în timp se dezvoltă o

contrapoziţie inconştientă, la fel de puternică, ce se manifestă mai întâi prin inhibiţia randamentului conştient, mai apoi prin întreruperea direcţiei conştiente. Un bun exemplu de enantiodromie îl oferă psihologia lui Pavel şi convertirea lui la creştinism; tot astfel, istoria convertirii lui Raymundus Lullius, identificarea cu Cristos a lui Nietzsche bolnav, zeificarea de către acelaşi a lui Wagner şi mai târziu adversitatea faţă de el, transformarea lui Swedenborg din savant în vizionar etc.

786. Eu. Prin ,,eu" înţeleg un complex de reprezentări care constituie centrul câmpului conştiinţei mele şi care îmi pare a poseda un grad înalt de continuitate şi de identitate cu el însuşi. Vorbesc de aceea de ,,complexul eului"*39. Acesta este atât conţinut al conştiinţei, cât şi condiţie a conştiinţei (v. mai sus), căci sunt conştient de un element psihic anume doar dacă el se raportează la complexul eului. În măsură în care eul nu este decât centrul câmpului conştiinţei mele, el nu este identic cu totalitatea psihicului meu, ci doar un complex printre altele. Deosebesc de aceea între eu şi sine, în măsura în care eul nu este decât subiectul conştiinţei mele, iar sinele, subiectul întregului meu psihic, deci şi al celui inconştient.

<Nota 38> Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, I, 1912, pp. 79, 82.<Nota 38>

<Nota 39> Jung, Über die Psychologie der Dementia praecox, p. 45 (Gesammelte Werke, III).<Nota 39>

În acest sens, sinele ar fi o mărime ideală care înţelege eul în el însuşi. Sinele apare în fantezia inconştientă ca personalitate supraordonată sau ideală, precum Faust în cazul lui Goethe sau Zarathustra în cel al lui Nietzsche. Din raţiuni de idealitate, trăsăturile arhaice ale sinelui au fost prezentate ca existând separat de sinele ,,superior", precum la Goethe în figura lui Mephisto, în Spitteler în figura lui Epimeteu, în psihologia creştină sub chipul diavolului sau al lui Anticrist, la Nietzsche, Zarathustra îşi descoperă umbra în ,,omul cel mai slut".

787. Extraversie. Extraversia înseamnă orientarea în afara a libidoului (v. mai jos). Desemnez prin aceasta noţiune o relaţie evidentă a subiectului cu obiectul în sensul unei deplasări pozitive a interesului subiectiv faţă de obiect. Cineva care se află într-o stare extravertită gândeşte, simte şi acţionează în raport de obiect, şi anume într-un mod direct şi limpede perceptibil, în aşa fel încât nu poate exista nici o îndoială în legătură cu atitudinea sa pozitivă faţă de obiect. Extraversia este de aceea într-o oarecare măsură un transfer al interesului de la subiect la obiect. Dacă extraversia este intelectuală, atunci subiectul se gândeşte pe sine în obiect; dacă ea este afectivă, subiectul se simte pe sine în obiect. În starea de extraversie subiectul este puternic determinat, chiar dacă nu exclusiv, de obiect. Se poate vorbi de o extraversie activă, atunci când ea este intenţionată de subiect, şi de o extraversie pasivă, atunci când obiectul o impune cu forţa, adică atrage interesul subiectului, eventual împotriva propriei intenţii a acestuia.

788. O stare de extraversie habituală duce la apariţia tipului extravertit (v. Tip).

789. Fantezie. Prin fantezie înţeleg două lucruri diferite, anume fantasma şi activitatea imaginativă. Din textul lucrării mele rezultă sensul atribuit de fiecare dată termenului. Prin fantezie în accepţia de fantasmă înţeleg un complex de reprezentări care se deosebeşte de alte complexe de reprezentări prin aceea că nu îi corespunde un conţinut exterior real. Deşi ea se poate baza iniţial pe rememorarea unor imagini legate de trăiri efective, conţinutul ei nu corespunde unei realităţi exterioare, ci este în esenţă doar emanarea activităţi creatoare a spiritului, o acţiune sau un produs al combinaţiei unor elemente psihice dotate cu energie. În măsura în care energiei psihice i se poate imprima o direcţie arbitrară, fantezia poate fi declanşată conştient şi arbitrar, fie în totalitate, fie în parte. În primul caz, ea nu este altceva decât o combinaţie de elemente conştiente. Ceea ce reprezintă, de fapt, doar un experiment artificial, semnificativ din punct de vedere teoretic. În realitatea experienţei psihologice de zi cu zi, fantezia este declanşată fie de o atitudine intuitivă, de

aşteptare, fie este o irumpere în conştiinţă a unor conţinuturi inconştiente.

790. Se poate distinge o fantezie activă de una pasivă; fanteziile active sunt provocate de intuiţie, adică de o atitudine perceptiv orientată către perceperea conţinuturilor inconştiente, situaţie în care libidoul ia în primire toate elementele izvorâte din inconştient, conferindu-le, prin asocierea cu materiale paralele, claritate şi relief; fanteziile pasive apar de la început sub formă de imagini, fără o atitudine intuitivă anterioară sau simultană a subiectului cunoscător care rămâne absolut pasiv. Aceste fantezii aparţin ,,automatismelor" psihice (Janet). Ele pot, firește, să apară doar la o disociere relativă a psihicului, căci apariţia lor presupune sustragerea de sub control conştient a unui cuantum substanţial de energie care investeşte materiale inconştiente. Astfel, viziunea lui Pavel presupune că, inconştient, el era deja creştin, împrejurare care a scăpat atitudinii sale conştiente. Fantezia pasivă este declanşată probabil întotdeauna de un produs inconştient, opus conştiinţei, care acumulează în sine aproximativ tot atâta energie câtă posedă şi atitudinea conştientă şi care, în consecinţă, este aptă să învingă rezistenţa acesteia din urmă.

791. Fantezia activă, în schimb, Îşi datorează existenţa nu doar unui proces inconştient intens contrastant ci, în aceeaşi măsură, şi înclinării atitudinii conştiente de a prelua sugestii sau fragmente de corelaţii inconştiente, relativ slab accentuate, şi de a le conferi, prin asocierea cu elemente paralele, o deplină claritate. În cazul fanteziei active e vorba deci nu neapărat de o stare de disociere psihică, ci mai degrabă de o participare pozitivă a conştiinţei.

792. Dacă forma pasivă a fanteziei poartă nu rareori pecetea patologicului sau cel puţin a anormalului, forma activă aparţine adesea celor mai înalte activităţi spirituale ale omului. Căci în ea fuzionează, sub forma unui produs comun şi unificator, personalitatea conştientă şi inconştientă a subiectului. O fantezie astfel constituită poate fi expresia supremă a unităţii unei individualităţi şi poate chiar să o producă pe aceasta din urmă, fiind tocmai

expresia desăvârşită a unităţii ei (cf. cu noţiunea de ,,dispoziţie estetică" a lui Schiller). Fantezia pasivă nu este, de regulă, niciodată expresia unei individualităţi ajunsă la unitate, căci ea presupune, cum am spus, o puternică disociere care, la rându-i, nu se poate sprijini decât pe un antagonism la fel de puternic între conştient şi inconştient. Fantezia izvorâtă dintr-o astfel de stare prin irumperea în conştiinţa nu va putea fi niciodată expresia deplină a unei individualităţi unite, ci va reprezenta precumpănitor punctul de vedere al personalităţi inconştiente. Viaţa lui Pavel oferă un bun exemplu în acest sens: convertirea lui la creştinism a corespuns asumării punctului de vedere inconştient de mai înainte şi refulării punctului de vedere anticreştin de până atunci, acesta din urmă manifestat apoi în crizele sale de isterie. Fantezia pasivă are întotdeauna nevoie să fie supusă unei critici conştiente, altminteri ea pune în valoare doar punctul de vedere antagonic al inconştientului. În schimb, fantezia activă, ca produs pe de-o parte al unei atitudini conştiente neantagonice faţă de inconştient, pe de altă parte al unor procese care se comportă nu antagonic, ci doar compensator faţă de conştiinţa, nu are nevoie de astfel de critică, ci doar de înţelegere.

793. Ca şi în cazul visului (care nu este altceva decât o fantezie pasivă), fantezia are un sens manifest şi unui latent. Primul rezultă din intuirea nemijlocită a imaginii fanteziei, a enunţului nemijlocit al complexului de reprezentări imaginative. Sensul manifest abia dacă merită de cele mai multe ori acest nume, deşi în fantezie el este mult mai dezvoltat decât în vis, ceea ce decurge probabil din faptul că, de regulă, fantezia onirică nu are nevoie de o energie specială spre a se putea opune eficient conştiinţei adormite, motiv pentru care ajung să fie percepute mai puţin tendinţele contrarii şi mai mult cele vag compensatoare. Fantezia stării de veghe, în schimb, trebuie să dispună de o energie considerabilă spre a putea birui inhibiţia izvorâtă din atitudinea conştientă. Opoziţia inconştientă trebuie să fie foarte puternică pentru a putea pătrunde în conştiinţă. Dacă ar fi constituită doar din aluzii

vagi, greu sesizabile, ea nu ar putea să atragă atenţia (libidoul conştient) în asemenea măsură asupra ei încât să poată întrerupe coerenţa conţinuturilor conştiinţei. Conţinutul inconştient depinde de o foarte puternică coerenţă interioară, care se exprimă tocmai printr-un sens manifest pronunţat.

794. Sensul manifest are întotdeauna caracterul unui proces intuitiv şi concret, care din pricina irealităţii sale obiective nu poate satisface pretenţia conştiinţei de a fi înţeleasa. Se va caută de aceea o alta semnificaţie a fanteziei, o interpretare a acesteia, altfel spus, un sens latent. Deşi existenţa unui sens latent al fanteziei nu pare pentru început deloc sigură şi nimic nu se opune unei eventuale contestări a ei, a revendica o înţelegere satisfăcătoare constituie un motiv suficient pentru o cercetare aprofundată. Această cercetare a sensului latent poate fi mai întâi de natură pur cauzală: ea se poate interesa de cauzele psihologice ale apariţiei fanteziei. O astfel de abordare duce, pe de o parte, la motivele îndepărtate care au prilejuit fantezia, pe de altă parte, la constatarea forţelor instinctive răspunzătoare de apariţia ei. După cum se ştie, Freud a exploatat deosebit de intens această direcţie. Am denumit un atare mod de interpretare reductiv. Justificarea unei concepţii reductive este de la sine înţeleasă; după cum absolut de înţeles este că pentru anumite temperamente acest mod de interpretare a faptelor psihologice este atât de mulţumitor încât ele renunţă la orice pretenţie de a înţelege lucrurile mai adânc. Dacă cineva lansează un strigăt de ajutor, acest fapt este suficient şi satisfăcător explicat prin aceea că respectivul se află pe moment în pericol de moarte. Dacă cineva visează mese încărcate şi dacă se dovedeşte că înainte de culcare a fost chinuit de foame, o asemenea explicaţie a visului apare ca satisfăcătoare. Dacă cineva care îşi reprimă sexualitatea, de pildă un sfânt din Evul Mediu, are fantezii sexuale, acest fapt este satisfăcător explicat prin reducere la sexualitatea reprimată.

795. În schimb este puţin satisfăcătoare explicaţia după care viziunea lui Petru se poate reduce la faptul că,

suferind de foame, el a fost împins de inconştientul său să consume animale impure sau că hrana cu animale impure ar însemna în genere doar împlinirea unei dorinţe interzise. Tot astfel nu poate satisface exigenţele noastre încercarea de a reduce, de pildă, viziunea lui Pavel la refularea invidiei pe care i-ar fi trezit-o rolul jucat de Cristos pe lângă compatrioţii săi şi, consecutiv, la identificarea lui cu Cristos. Ambele explicaţii pot avea ceva adevărat în sine, dar ele nu se află în nici un fel de raport cu psihologia istoriceşte determinată atât a lui Petru, cât şi a lui Pavel. Astfel de interpretări sunt prea simple şi prea facile. Istoria universală nu poate fi tratată ca o problemă de fiziologie sau de cronică personală scandaloasă. Acest punct de vedere ar fi prea limitat. Suntem de aceea nevoiţi să ne lărgim substanţial concepţia despre sensul latent al fanteziei; mai întâi într-o privinţă cauzală: psihologia individului nu este niciodată explicabilă exhaustiv prin el însuşi, ci trebuie să recunoaştem limpede că ea este determinată, si este într-un anume fel determinată, de împrejurările istorice corespunzătoare. Ea nu este doar o problemă fiziologică, biologică sau personală, ci şi una de natură istorică. Şi astfel, un fapt psihologic oarecare nu poate fi niciodată explicat total prin cauzalitatea lui; el este un fenomen viu, legal indestructibil de continuitatea procesului vital, în aşa fel încât este, pe de-o parte, întotdeauna un ce care a devenit, pe de alta, un ce în curs de devenire, un ce creator.

796. Momentul psihologic are chipul lui Janus: priveşte atât înainte, cât şi înapoi. Fiind în devenire, el pregăteşte şi viitorul. Altminteri, intenţia, scopul, punerea de ţeluri, antecalcularea sau premoniţia ar fi tot atâtea imposibilităţi psihologice. A explica, de pildă, o opinie prin faptul că alta a precedat-o este cu totul insuficient din punct de vedere practic; pentru a o înţelege trebuie să cunoaştem nu doar cauza care o dictează, ci şi sensul, scopul şi intenţia ei; dacă ştim toate acestea, ne declarăm, de regulă, mulţumiţi. În viaţa curentă adăugăm fără şovăială şi absolut instinctiv un punct de vedere final oricărei explicaţii; nu rareori îl considerăm pe acesta chiar decisiv în paguba momentului strict cauzal, probabil din pornirea de

recunoaşte momentul creator propriu fiinţei psihice. Dacă în experienţa de fiecare zi noi acţionăm astfel, atunci trebuie să existe şi o psihologie ştiinţifică în măsură să dea seama să dea seama de această împrejurare, şi anume nu situându-se exclusiv în planul strict cauzal, preluat din domeniul ştiinţelor naturii, ci lăudând în considerare şi natura finală a psihicului.

797. Dacă, în experienţa zilnică, orientarea finală a conţinuturilor conştiinţei se află deasupra oricăror îndoieli, nu există, până la proba contrară, nici un motiv să presupunem că acesta ar fi cazul şi în ceea ce priveşte conţinuturile inconştientului. Potrivit experienţei mele, nu avem motive să orientarea finală a conţinuturilor inconştiente, dimpotrivă; cazurile în care se ajunge la o explicaţie satisfăcătoare doar prin adoptarea unui punct de vedere final sunt foarte numeroase. Dacă, de pildă, considerăm viziunea lui Pavel în raport cu misiunea lui universală şi ajungem la concluzia că el îi persecuta conştient pe creştini, dar inconştient îmbrăţişase deja creştinismul că a devenit creştin prin faptul că la el inconştientul apredominat şi a irupt, căci personalitatea sa inconştientă aspiră către acest ţel căruia i-a înţeles instinctiv necesitatea şi importanţa, o atare explicaţie a însemnătăţi acestor stări de fapt îmi apare mai adecvată decât explicaţia care reproduce totul la momente personale, deşi, sub o formă ori alta, au jucat şi ele un rol oarecare, căci „preaomenescul” nu lipseşte de nicăieri. Tot astfel, interpretarea finalistă a viziunii sfântului Petru, sugerată de „Faptele Apostolilor”, este cu mult mai satisfăcător decât o ipoteză de fiziologie personală.

798. În concluzie, putem spune că fantezia poate fi înţeleasă atât cauzal, cât şi finalist. Petru explicaţia cauzală, fantezia apare ca simtom al unei stări fiziologice sau personale, produs de evenimente anterioare. Pentru explicaţia finalistă, în schimb, fantezia apare ca un simbol care încearcă să caracterizeze sau să interpreteze cu ajutorul materialelor un ţel anumit sau mai degrabă o anume linie de dezvoltare psihologică viitoare. Deoarece

fantezia activă este principala caracteristică a activităţii artistice, artistul nu este doar un interpret, ci şi un creator, căci operele sale au valoarea unor simboluri care prefigurează linii de dezvoltare viitoare. Valoarea socială mai limitată sau mai generală depinde de capacitatea vitală mai limitată sau mai generală a individualităţi creatoare. Cu cât individualitatea este mai anormală, adică mai puţin viabilă, cu atât mai limitată este valabilitatea socială a simbolurilor produse de ea, chiar dacă acestea au pentru individualitatea respectivă o însemnătate absolută.

799. Existenţa sensului latent al fanteziei poate fi contestată doar dacă se contestă şi acela al proceselor naturale. Or, ştiinţele naturii l-au demonstrat chiar sub forma legilor naturii. Se admite în general că acesta sunt ipoteze pe care omul le elaborează pentru a explica procesele naturii. În măsura în care este sigur că legile formulate concordă cu procesul obiectiv, suntem îndreptăţiţi să vorbim de un sens al fenomenului material. În măsura, deci, în care izbutim să demonstrăm legalitatea fanteziei, suntem îndreptăţiţi să vorbim şi de un sens al acesteia. Dar sensul descoperit este satisfăcător, cu alte cuvinte demonstrată merită acest nume, doar atunci când redă adecvat esenţa fanteziei. A visa când dormi este logic, dar această legitate nu ne spune nimic despre esenţa visului. Ea este doar o simplă condiţie a visului. A dovedi că fantezia are un izvor fiziologic este o simplă condiţie a existenţei ei, nu şi o lege a existenţei ei. Legea fanteziei ca fenomen psihologic nu poate fi decât de natură psihologică.

800. Ajungem acum la punctul al doilea al explicaţiei noastre privind noţiunea de fantezie, anume la noţiunea de activitate imaginară. Imaginaţia este activitate reproductivă sau creatoare a spiritului în genere; ea nu este o facultate specială, căci se poate manifesta în toate formele fundamentale ale fenomenului psihic, în gândire, în sentiment, în senzaţie, în intuiţie. Fantezia ca activitate imaginativă este pentru mine pur şi simplu expresia nemijlocită a activităţi vitale de natură psihică, a energiei psihice care este dată conştiinţei doar sub formă de imagini

sau conţinuturi, după cum energia fizică nu se manifestă decât ca stare fizică ce exercită pe cale fizică organele de simţ. După cum din punct de vedere energetic orice stare fizică nu este altceva decât un sistem de forţe, tot aşa şi un conţinut psihic, considerat din unghi energetic, nu este altceva decât un sistem de forţe care apare conştiinţei. Din acest punct de vedere se poate spune că fantezia ca fantasmă nu e nimic altceva decât o cantitate determinată de libido care nu poate apărea conştiinţei niciodată altfel decât sub forma unei imagini. Fantasma este o ,,idée-force". Fantazarea ca activitate imaginativă este identică cu desfăşurarea procesului de energie psihică.

801. Funcţie. (v. şi Funcţia valoric inferioară). Prin funcţie psihologică înţeleg o formă anume de activitate a psihicului, care în condiţii schimbate rămâne egală în principiu cu sine însăşi. Din punct de vedere energetic, funcţia este o formă de manifestare a libidoului (v. mai jos), care în condiţii schimbate rămâne, în principiu, egală cu sine, asemenea unei forţe fizice care poate fi de fiecare dată considerată ca o formă determinate de energia potenţială. Deosebesc, în mare, patru funcţii fundamentale, două raţionale şi două iraţionale; anume gândirea şi simţirea, senzaţia şi intuiţia. Nu aş putea să ofer a priori nici un motiv pentru care socotesc fundamentale aceste funcţii, ci doar să subliniez faptul că mi-am format această concepţie de-a lungul unor ani întregi de experienţă. Disting aceste funcţii între ele, pentru motivul că ele nu se pot raporta, respectiv reduce, unele la celelalte. Principiul gândirii de pildă este absolut diferit de acela al simţirii etc. Deosebesc, în principiu, această funcţie de fantazare prin faptul că fantazarea îmi apare ca o formă particulară de activitate care se poate manifesta în toate cele patru funcţii fundamentale. Voinţa îmi apare ca un fenomen psihic secundar, tot astfel şi atenţia.

802. Funcţie valoric inferioară. Prin funcţie valoric inferioară înţeleg acea funcţie care în procesul de diferenţiere rămâne în urmă. Din experienţă rezultă că este aproape imposibil ca, în pofida condiţiilor generate, toate funcţiile psihologice să se dezvolte concomitent. Chiar

exigenţele sociale fac ca omul să-şi diferenţieze în primul rând şi cel mai mult acea funcţie pentru care este de la natură cel mai dotat sau care îi oferă cele mai eficiente mijloace pentru succesul său social. Foarte adesea, sau aproape de regulă, ne identificăm mai mult sau mai puţin complet cu funcţia cea mai privilegiată şi de aceea cea mai dezvoltată. Aici îşi au originea tipurile (v. mai jos) psihologice. Unilateralitatea acestui proces de evoluţie întârzie inevitabil maturizarea unei funcţii sau a mai multora. Ele pot fi de aceea adecvat numite „inferioare", şi anume în sens psihologic, nu psihopatologic; căci funcţiile rămase în urmă nu sunt nici într-un caz patologice, ci doar întârziate în raport cu funcţiile favorizate. Ca fenomen, funcţia inferioară este conştientă, dar nu este recunoscută în semnificaţia ei propriu-zisă. Ea se comportă ca numeroase conţinuturi refulate sau insuficient luate în seamă, care pe de-o parte sunt conştiente, pe de alta sunt inconştiente, ca de pildă situaţiile în care cunoaştem un ins anume după înfăţişarea lui exterioară, fără ca să ştim, de fapt, cine este. Astfel, în cazuri normale, funcţia valoric inferioară rămâne, cel puţin în efectele ei, conştientă; în schimb, în nevroza ea este în parte, sau în cea mai mare parte, inconştientă. În măsura în care întreaga masă de libido este îndreptată către funcţia privilegiată, funcţia valoric inferioară se dezvoltă regresiv, adică se reîntoarce la stadiile ei arhaice preliminare, situaţie în care ea devine incompatibilă cu funcţia conştientă, privilegiată. Dacă o funcţie care în mod normal ar trebui să fie conştientă cade în inconştient, atunci şi energia specifică ei trece în inconştient. O funcţie naturală, precum simţirea, are o energie care îi vine de la natură, ea este un sistem viu, solid organizat, care nu poate fi nicicum deposedat cu totul de energia lui.

803. Prin trecerea în inconştient a funcţiei valoric inferioare, restul ei de energie ajunge în inconştient, însufleţindu-1 pe acesta în mod nefiresc. Apar astfel fanteziile corespunzătoare funcţiei devenite arhaice. O eliberare pe calea analizei a funcţiei valoric inferioare din inconştient poate avea loc doar prin ridicarea la nivel

conştient a formaţiilor imaginative declanşate de funcţia devenită inconştientă. Prin conştientizarea acestor fantezii este redusă în conştiinţa şi funcţia valoric inferioară, conferindu-i-se astfel posibilităţi de dezvoltare.

804. Funcţie transcedentă *40, v. Simbol.

<Nota 40> Cf. Jung, Die transzendente Funktion (Gesammelte Werke, VIII).<Nota 40>

805. Gând. Gândul este conţinutul determinat de discriminarea intelectuală sau materia funcţiei gândirii (v. Gândire).

806. Gândire. Înţeleg prin gândire una din cele patru funcţii fundamentale (v. Funcţie). Gândirea este acea funcţie psihologică ce corelează (conceptual), potrivit legilor ei proprii, conţinuturi date de reprezentări. Ea este o activitate aperceptivă şi ca atare poate fi împărţită într-o formă activă şi una pasivă. Gândirea activă este o acţiune voliţională, cea pasivă o acţiune evenimenţială. În primul caz supun conţinuturile reprezentării unui act de judecată voit, în cel de al doilea caz, se ordonează corelaţii conceptuale, se formează judecăţi care eventual sunt în contradicţie cu intenţia mea sau nu corespund ţelului meu şi sunt lipsite de sentimentul direcţiei, deşi ulterior printr-un act aperceptiv activ pot să-mi dau seama de orientarea lor. Gândirea activă ar corespunde deci conceptului meu de gândire orientată*41. În lucrarea mai jos citată am caracterizat insuficient gândirea pasivă drept ,,fantazare"*42. Astăzi aş numi-o gândire intuitivă.

807. O succesiune simplă de reprezentări, denumită de unii psihologi gândire asociativă, nu este pentru mine gândire, ci simplă reprezentare. Se poate vorbi de gândire, după opinia mea, doar atunci când avem în vedere conexiunea unor reprezentări într-un concept, deci cu alte cuvinte atunci când există un act de judecată, indiferent dacă el corespunde sau nu intenţiei noastre.

808. Denumesc intelect capacitatea gândirii direcţionate, şi intuiţie intelectuală, capacitatea gândirii pasive sau nedirecţionate. Mai departe, denumesc funcţie raţionala (v. mai jos), gândirea direcţionată, intelectul, în virtutea

faptului că ordonează în concepte, potrivit condiţiilor normei mele raţionale, conştiente, conţinuturile reprezentării. În schimb, gândirea nedirecţionată, intuiţia intelectuală, este pentru mine o funcţie iraţională (v. mai jos), în virtutea faptului că judecă şi ordonează conţinuturile reprezentării după norme inconştiente şi ca atare nerecunoscute ca fiind conforme cu raţiunea. Eu pot eventual recunoaşte ulterior că şi actul intuitiv de judecată corespunde raţiunii, deşi el a apărut pe o cale care mie îmi pare iraţională.

<Nota 41> Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, pp. 7 ş. urm. (Reeditare: Symbole der Wandlung (Gesammelte Werke, VI). <Nota 41>

<Nota 42>.Loc. cit., p. 19.<Nota 42>

809. Prin gândire afectivă nu înţeleg gândirea intuitivă, ci gândirea dependentă de simţire, deci o gândire care nu îşi urmează principiul său logic, ci care este subordonată simţirii. În gândirea afectivă legile logicii există doar aparent, în fapt ele sunt suspendate în favoarea intenţiei afective.

810. Idee. Folosesc în această lucrare uneori conceptul de idee pentru a desemna un anume element psihologic care se află în relaţie strânsă cu ceea ce numesc imagine (v. mai jos). Imaginea poate fi de provenienţă personală sau impersonală. În ultimul caz, ea este colectivă, caracterizată de calităţi mitologice. Eu o denumesc imagine primordială. Dacă nu are caracter mitologic, respectiv dacă îi lipsesc însuşirile plastice, concrete şi este doar colectivă, atunci o denumesc idee. Folosesc termenul de idee ca expresie ce desemnează sensul unei imagini primordiale care a fost abstras din concretismul acesteia. În măsura în care ideea este o abstracţie, ea apare ca fiind derivată sau dezvoltată din ceva mai elementar, ca un produs al gândirii. Wundt[*43] şi alţii dau ideii acest înţeles de secundar şi derivat.

811. În măsura însă în care ideea nu face altceva decât să formuleze sensul unei imagini primordiale, în care ea era deja reprezentată simbolic, esenţa ei nu mai este un produs derivat; examinând lucrurile din unghi psihologic, ea apare ca existând aprioric, ca o posibilitate dată de conexiuni de gânduri. De aceea, potrivit esenţei şi nu formulării ei, ideea este o mărime psihologică, determinată, existând aprioric. În acest sens, ideea este la Platon un arhetip al lucrurilor, la Kant ,,prototipul utilizării intelectului", un concept transcendental care ca atare depăşeşte graniţa experimentabilului* 44, un concept raţional ,,al cărui obiect nu poate fi găsit în ordinea experienţei"*45. Kant afirma: ,,Deşi despre conceptele raţionale transcendentale trebuie să spunem: ele nu sunt decât idei, nu le vom considera totuşi nicidecum ca fiind de prisos şi zadarnice.

<Nota 43> Philosophische Studien, VII, 13.<Nota 43>

<Nota 44> Kritik der reinen Venunft. Ed. Kehrbach, pp. 279 ş. urm. <Nota 45> 45 Logik, p. 140.<Nota 45>

Căci, deşi nici un obiect nu poate fi determinat prin ele, ele pot totuşi servi în fond şi fără să se observe intelectului ca un canon care să-i permită să-şi extindă folosirea lui şi s-o facă uniformă, prin aceasta, el nu cunoaşte, ce-i drept, un obiect mai mult decât ar cunoaşte după conceptele lui, dar este mai bine şi mai departe condus în această cunoaştere. Fără să mai spun că, poate, aceste idei fac posibilă o trecere de la conceptele despre natură la cele practice şi, în felul acesta, pot procura ideilor morale însele suport şi legătură cu cunoştinţele speculative ale raţiunii."*46

812. Schopenhauer afirmă: ,,Înţeleg prin idee oricare din treptele determinate şi fixe de obiectivare a voinţei, în măsura în care aceasta este lucrul în sine şi este ca atare străină de pluralitate, trepte care se comportă faţă de lucrurile individual la fel ca formele sau ca prototipurile lor eterne."*47 La Schopenhauer, ideea este oricum intuitivă, căci el o concepe exact în sensul atribuit de mine

imaginii primordiale, ca fiind însă oricum incognoscibilă individului, revelinduse doar ,,subiectului pur al cunoaşterii", înălţat deasupra voinţei şi a individualităţii.*48

813. Hegel ipostaziază total ideea şi îi conferă atributul de unică fiinţă reală. Ea este „conceptul, realitatea conceptului şi unitatea amândurora"*49. Ea este ,,zămislire eternă"*50.

814. La Lasswitz, ideea este o ,,lege care indică direcţia pe care urmează să se dezvolte experienţa noastră". Ea este ,,realitatea cea mai sigură şi mai înaltă"*51.

815. La Cohen, ideea este ,,conştiinţa de sine a conceptului", ,,fundamentarea" fiinţei.*52

<Nota 46> Kritik der reinen Vcrnunft. (Ed. cit., p. 301 - n. t.) <Nota 46>

<Nota 47> Die Welt als Wille und Vorstellung. Vol. I, 25. <Nota 47>

<Nota 48.> Loc. cit., § 49.<Nota 48>

<Nota 49> Ästhetik, I, 138.<Nota 49>

<Nota 50> Logik, III, pp. 242 ş. urm.<Nota 50>

<Nota 51> Wirklichkeiten, pp. 152, 154. <Nota 51>

<Nota 52> Logik der reinen Erkenntnis, pp. 14, 18.<Nota 52>

816. Nu vreau să multiplic dovezile privitoare la natura primară a ideii. Citatele pe care le-am dat arată în suficientă măsură că ideea este concepută şi ca mărime fundamentală, existând a priori. Această ultimă calitate ea o deţine de la treapta ce o premerge, respectiv de la imaginea (v. mai jos) simbolică primordială. Natura secundară, de ordin abstract şi derivat, ce îi este proprie, ideea o are de la prelucrarea raţională pe care o suferă imaginea primordială pentru a fi aptă de utilizare raţională. Imaginea primordială este întotdeauna şi pretutindeni o mărime psihologică ce se

reînnoieşte în forme autohtone. Într-o anumită măsură acelaşi lucru se poate spune şi despre idee. Totuşi, în virtutea naturii sale raţionale, ideea este mult mai supusă prelucrării raţionale care, puternic influenţată de timp şi de împrejurări, îi procură expresiile adecvate, de fiecare dată, spiritului vremii. Din pricina faptului că provine din imaginea primordială, unii filozofi îi atribuie o calitate transcendentală, ceea ce de fapt nu este propriu ideii aşa cum o concep eu, ci mai degrabă imaginii primordiale care este atemporală ca parte componentă, dintotdeauna şi pretutindeni, a spiritului uman. Autonomia ideii vine de asemenea de la imaginea primordială, care nu este creată, ci există dintotdeauna, intrând în componenţa percepţiei, în aşa fel încât s-ar putea spune că ea tinde din sine însăşi către propria realizare, resimţită fiind de spirit ca o potenţă activ determinantă. Această concepţie nu este de altfel generală, ci depinde probabil de atitudine (cf. cap. VII).

817. Ideea este o mărime psihologică care nu determină nu-mai gândirea, ci (ca idee practică) şi simţirea. Folosesc termenul de idee oricum doar atunci când vorbesc despre determinarea gândirii la cel care gândeşte; tot astfel aş vorbi de idee în cazul determinării simţirii la cel care simte. Pe de altă parte, este terminologic adecvat să se vorbească de determinarea prin imaginea primordială atunci când avem de-a face cu determinarea apriorică a unei funcţii nediferenţiate. Natura dublă a ideii că un ce concomitent primar şi secundar provoacă ocazional confundarea sa promiscuă cu ,,imaginea primordială". Pentru atitudinea introvertită, ideea este primum movens, pentru cea extravertita, ea este un produs.

818. Identificare. Prin identificare se înţelege un proces psihologic în care personalitatea se disimilează (v. Asimilare) parţial
sau total de sine. Identificarea este o înstrăinare a subiectului de sine însuşi în favoarea unui obiect în care subiectul se deghizează într-o oarecare măsură. Identificarea cu tatăl semnifică practic adoptarea modului de a fi al tatălui, ca şi cum fiul ar fi asemenea părintelui său, iar nu o individualitate diferită de a acestuia. Identificarea

se deosebeşte de imitaţie prin aceea că este o imitaţie inconştientă, în timp ce imitaţia este o copie conştientă. Imitaţia este un auxiliar indispensabil, în slujba personalităţii tinere, în curs de dezvoltare. Ea acţionează stimulator atâta timp cât nu este o formă de comoditate, împiedicând dezvoltarea unei căi individuale adecvate. De asemenea poate fi favorabilă atâta timp cât calea individuală nu este încă practicabilă. Dacă se iveşte însă o posibilitate individuală mai bună, identificarea îşi vădeşte caracterul patologic prin aceea că devine tot atât de stânjenitoare pe cât fusese înainte de stimulatoare, susţinând inconştient dezvoltarea. În acest caz, ea acţionează disociator, scindând personalitatea în două părţi, străine una de cealaltă.

819. Identificarea nu se referă întotdeauna la persoane, ci şi la lucruri (de pildă, la o mişcare spirituală, o afacere etc.) şi la funcţii psihologice. Această eventualitate este cu deosebire importantă (cf. cap. II). În acest caz, identificarea duce la constituirea unui caracter secundar, şi anume la faptul că individul se identifică în asemenea măsură cu funcţia sa cea mai bine dezvoltată, încât se îndepărtează în mare parte sau total de caracterul său iniţial, individualitatea sa propriu-zisă căzând în inconştient. Este, aproape de regulă, cazul tuturor care posedă o funcţie diferenţiată. Trebuie chiar să se treacă prin această etapă pentru a se ajunge la individuaţie. Identificarea cu părinţii sau cu membrii apropiaţi ai familiei este în parte un fenomen normal, în măsura în care coincide cu „identitatea familială” existând aprioric. Într-o atare situaţie e recomandabil să nu se vorbească de identificare, ci corespunzător situaţiei de fapt, de identitate. Identificarea cu membrii familiei se deosebeşte de identitate prin aceea că nu este un fapt aprioric dat, ci apare doar secundar prin următorul proces: individul care se dezvoltă cu pornire de la identitatea familială iniţială se loveşte în procesul său de adaptare şi de dezvoltare de un obstacol nu uşor de biruit; drept urmare, apare o stază libidinală care îşi caută treptat o cale regresivă. Prin regresie sunt retrăite stări mai vechi, printre care identitatea familială. Tocmai această identitate,

aproape depăşită şi trăită regresiv, constituie identificarea cu membrii familiei. Toate identificările cu persoane urmează această cale. Identificarea ţinteşte întotdeauna la obţinerea unui avantaj, la înlăturarea unui obstacol sau la rezolvarea unei probleme în maniera altcuiva.

820. Identitate. Vorbesc de identitate în cazul unei echivalenţe patologice. Identitatea este întotdeauna un fenomen inconştient, căci o echivalenţă conştientă ar presupune întotdeauna conştiinţa a doua obiecte echivalente, prin urmare separarea subiectului de obiect, ceea ce ar suprima fenomenul identităţii. Identitatea psihologică are deci drept condiţie prealabilă inconştienţa. Ea este o caracteristică a mentalităţii primitive şi bază propriu-zisă a ,,participării mistice", care nu e nimic altceva decât un reziduu al indistincţiei psihice primordiale între subiect şi obiect, deci al stării inconştiente primordiale; astfel, ea este o caracteristică a stării de spirit proprie primei copilării şi, în fine, o caracteristică a inconştientului civilizatului adult care, dacă nu a trecut în conţinutul conştient, rămâne permanent în stare de identitate cu obiectele. Pe identitatea cu părinţii se sprijină identificarea (v. mai sus) cu ei; de asemenea, se întemeiază pe ea posibilitatea proiecţiei şi a introiecţiei (v. mai jos).

821. Identitatea este în primul rând o echivalentă inconştientă cu obiectele. Ea nu este o punere pe aceeaşi treaptă, o identificare, ci o echivalenţă apriorică, ce nu a fost niciodată obiect al conştiinţei. Pe identitate se sprijină prejudecata naivă că psihologia unuia ar fi echivalentă cu psihologia altuia, că aceleaşi motive ar fi valabile pretutindeni, că ceea ce e plăcut pentru mine e şi pentru altul, că ceea ce este imoral pentru mine trebuie să fie în mod necesar şi pentru ceilalţi. Pe identitate se întemeiază şi tendinţa general răspândită de a voi să schimbi la altul ce ar trebui să schimbi la tine. Pe identitate se întemeiază apoi posibilitatea sugestiei şi a contagiunii psihice. Identitatea apare în cazuri patologice, de exemplu în delirul paranoic de interpretare, în care bolnavul presupune la ceilalţi, fără să ezite, propriul său conţinut subiectiv. Identitatea deschide posibilitatea unui colectivism conştient, a unei

atitudini sociale conştiente care şi-a găsit expresia cea mai înaltă în idealul iubirii creştine a aproapelui.

822. Imaginable, v. Fantezie.

823. Imagine. Când vorbesc în această lucrare de imagine, am în vedere nu copia psihică a obiectului exterior, ci mai degrabă o reprezentare provenind din domeniul terminologiei poetice, anume reprezentarea imaginară care se referă doar indirect la percepţia obiectului exterior. Ea se bazează mai degrabă pe activitatea imaginară a inconştientului; se manifestă în conştiinţă ca produs inconştient, şi anume mai mult sau mai puţin subit, oarecum ca o viziune sau ca o halucinaţie, dar fără caracterul patologic al acesteia, adică fără a face parte vreodată din tabloul clinic al unei boli. Imaginea are caracterul psihologic al unei reprezentări imaginare şi niciodată pe acela cvasireal al halucinaţiei, adică ea nu stă niciodată în locul realităţii şi este întotdeauna, în calitate de imagine ,,interioară", deosebită de realitatea senzorială. De regulă, îi lipseşte orice proiecţie în spaţiu, cu toate că în cazuri excepţionale poate să apară cumva din afară. Acest mod de apariţie se cuvine denumit arhaic (v. mai sus), dacă nu este în primul rând patologic, ceea ce însă nu-i suspendă nicidecum caracterul arhaic. Pe o treaptă primitivă, adică în mentalitatea primitivului, imaginea interioară se transpune uşor în spaţiu, sub forma unei viziuni sau a unei halucinaţii auditive, fără a deveni însă patologică.

824. Dacă, de regulă, imaginea nu are o valoare reală, în schimb, ocazional, ea poate asuma o importanţă cu atât mai mare pentru trăirea sufletească, adică o considerabilă valoare psihologică ce reprezintă o realitate ,,interioară" care depăşeşte în anumite împrejurări importanţa realităţii ,,exterioare". În acest caz, individul tinde să se adapteze nu la realitate, ci la exigenţele interioare.

825. Imaginea interioară este o mărime complexă, alcătuită din materialele cele mai diferite şi de origini din cele mai felurite. Ea nu este însă un conglomerat, ci un produs unitar care îşi are propriul sens autonom. Imaginea este o expresie concentrată a situaţiei psihice globale şi nu

doar sau precumpănitor a conţinuturilor inconştiente, dar nu a tuturor conţinuturilor, ci doar a celor constelate momentan. Această constelaţie rezultă, pe de-o parte, din activitatea proprie a inconştientului, pe de alta, din starea momentană a conştiinţei care stimulează întotdeauna activitatea materialelor subliminale corespunzătoare şi totodată le inhibă pe cele necorespunzătoare. În consecinţă, imaginea este o expresie atât a situaţiei momentane inconştiente cât şi a celei conştiente. Interpretarea sensului ei nu se poate face numai cu pornire de la conştiinţă sau numai de la inconştient, ci doar ţinându-se cont de relaţia lor reciprocă.

826. Numesc primordială*53 imaginea care are un caracter arhaic. Vorbesc de caracter arhaic atunci când imaginea prezintă o remarcabilă concordanţă cu motive mitologice cunoscute. În acest caz, ea exprimă, pe de-o parte, materiale precumpănitor colectiv-inconştiente (v. mai jos), iar pe de alta parte, indică faptul că situaţia momentană a conştiinţei este supusă mai puţin unei influenţe personale şi mai mult uneia colective.

827. Imaginea personală nu are caracter arhaic şi nici semnificaţie colectivă, ci exprimă conţinuturi personal-inconştiente şi o situaţie personal-condiţionată a conştiinţei.

828. Imaginea primordială pe care am numit-o şi ,,arhetip" este întotdeauna colectivă, adică este comună cel puţin unor întregi popoare sau epoci istorice. Motivele mitologice principale sunt probabil comune tuturor raselor şi tuturor timpurilor; am izbutit să demonstrez existenţa unei serii de motive din mitologia greacă în visele şi fanteziile negrilor pur sânge, atinşi de boli mintale*54.

<Nota 53>Termen împrumutat de la J. Burckhardt. Cf. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, p. 35 (reeditare: Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke, V]).<Nota 53>

<Nota 54> Un exemplu remarcabil de imagine arhaică în: Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, pp. 94 ş. urma. (reeditare: Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke, V]).<Nota 54>

829. Din punctul de vedere al unei cauzalităţi de ordinul ştiinţelor naturii, imaginea primordială poate fi interpretată ca un precipitat mnemic, o engramă (Semon), apărută prin condensarea a nenumărate procese asemănătoare. În această viziune, imaginea este un precipitat, deci o formă tipică fundamentală, a unei anume trăiri sufleteşti, continuu repetate. Ca motiv mitologic, ea este o expresie permanent activă şi neîncetat reînnoită care fie evocă anumite trăiri sufleteşti, fie conferă acestora formularea adecvată. Din acest punct de vedere, ea este expresia psihică a unei situaţii anatomo-fiziologice determinate. Dacă admitem că orice structură anatomică se datorează efectului pe care condiţiile ambiante îl au asupra materiei vii, atunci putem considera că imaginea primordială în ocurenţa ei perpetuă şi universală răspunde unei influenţe exterioare tot atât de generale şi de constante, care trebuie să aibă caracterul unei legi naturale. În felul acesta orice mit ar putea fi redus la natură – ceea ce numeroşi mitologi au şi făcut – ,de exemplu, miturile solare la răsăritul şi apusul zilnic al soarelui, la alternanţa perceptibilă prin simţuri a anotimpurilor. Totuşi astfel nu se poate explica de ce soarele şi metamorfozele sale aparente nu alcătuiesc nemijlocit şi făţiş conţinutul mitului. Faptul că soarele sau luna sau fenomenele meteorologice apar cel puţin alegorizate traduce o colaborare autonomă a psihicului care, drept urmare, nu poate fi nici un simplu produs, nici o simplă copie a condiţiilor de ambianţă. Căci de unde ar avea psihicul facultatea de a se situa în afara percepţiei senzoriale? De unde ar avea el facultatea de a face mai mult, sau de a face altceva, decât de a confirma mărturiile simţurilor? În faţa acestor întrebări, teoria engramelor a lui Semon, bazată pe cauzalitatea ştiinţelor naturii, nu mai este suficientă. Suntem, prin urmare, constrânşi să presupunem că structura dată a creierului îşi datorează alcătuirea nu doar influenţei condiţiilor ambiante, ci şi constituţiei specifice şi autonome a materiei vii, adică unei legi date o dată cu viaţa. Constituţia dată a organismului este de aceea un produs, pe de-o parte, al

condiţiilor exterioare, pe de alta, al determinărilor inerente viului. Corespunzător, şi imaginea primordială este neîndoielnic de raportat, pe de-o parte, la anumite procese perceptibile ale naturii, în veşnica reînnoire şi deci neîntrerupt active, pe de altă parte, la anumite determinări interioare ale vieţii spirituale şi ale vieţii în genere. Organismul opune luminii o nouă structură, ochiul, iar spiritul opune procesului naturii o imagine simbolică ce îl percepe pe acesta precum ochiul percepe lumina. Şi după cum ochiul este o mărturie a activităţii creatoare specifice şi autonome a materiei vii, tot astfel şi imaginea primordială este o expresie a forţei creatoare, proprii şi autonome a spiritului.

830. Imaginea primordială este astfel o expresie care sintetizează procesul viu. Ea conferă percepţiilor senzoriale şi celor interioare ale spiritului, iniţial haotice şi dezordonate, un înţeles structurant care le leagă, eliberând astfel energia psihică de legătură cu percepţia simplă şi neînţeleasă. Ea leagă însă şi energiile descătuşate prin percepţia stimulilor de un sens determinat care conduce acţiunea pe căi corespunzătoare lui.

831. Imaginea primordială este treapta premergătoare a ideii (v. mai sus), solul matriei al acesteia. Pornind de aici şi prin eliminarea concretismului (v. mai sus) propriu şi necesar al imaginii primordiale, raţiunea dezvoltă din acest sol matricial un concept – e vorba tocmai de idee – care se deosebeşte de toate celelalte concepte prin faptul că nu este dat prin experienţă, ci se dovedeşte a fi un principiu situat la baza oricărei experienţe. Această calitate ideea o deţine de la imaginea primordială care ca expresie a structurii cerebrale specifice conferă forma precisă oricărei experienţe.

832. Gradul de eficienţă psihologică a imaginii primordiale este determinat de atitudinea individului. Dacă atitudinea este introvertită, se produce, ca urmare a abstragerii libidoului din obiectul exterior, o accentuare sensibilă a obiectului interior, respectiv a gândului. De aici rezultă o dezvoltare deosebit de intensă a gândurilor pe linia trasată anticipativ şi inconştient de imaginea

primordială. Aceasta iese astfel indirect la lumină. Continuând dezvoltarea intelectuală se ajunge la idee, care nu e altceva decât imaginea primordială formulată în ordinea intelectului. Dincolo de idee duce numai dezvoltarea funcţiei contrare, astfel spus, dacă ideea este sesizată intelectualmente, ea tinde să acţioneze asupra vieţii. Ea atrage de aceea simţirea care în acest caz este mai puţin diferenţiata şi, drept urmare, mai concretistă decât gândirea. Simţirea este din acest motiv impură si contopită cu inconştientul, căci nediferenţiată. Într-o atare situaţie, individul este incapabil să unească simţirea astfel constituită cu ideea. Atunci, în câmpul vizual lăuntric, imaginea primordială apare sub formă de simbol (v. mai jos). În virtutea naturii sale concrete, ea poate percepe sentimentul concret încă nediferenţiat, iar în temeiul semnificaţiei sale, ea poate percepe ideea a cărei mamă este, contopind astfel ideea şi simţirea. Imaginea primordială asuma deci un rol mediator şi îşi demonstrează din nou eficienţa salvatoare pe care a avut-o întotdeauna în religii. Motiv pentru care aş raporta ceea ce Schopenhauer spune despre idee mai degrabă la imaginea primordială, deoarece, cum am explicat în cadrul definiţiei ideii, aceasta nu este în întregime şi exclusiv apriorică, ci trebuie interpretată şi ca produs derivat care s-a dezvoltat cu pornire de la ceva. Îl rog deci pe cititor ca, în citatul din Schopenhauer ce urmează, să înlocuiască termenul ,,idee" din text cu „imagine primordială”, pentru a înţelege la ce mă refer.

833. „De individ ca atare, ea – ideea – nu este niciodată recunoscută, ci doar de acela care s-a ridicat deasupra oricărei individualităţi până la subiectul pur al cunoaşterii: deci ea este accesibilă doar geniului şi aceluia care prin intensificarea, de cele mai multe ori prilejuită de operele geniului, a forţei sale pure de cunoaştere se află într-o stare de spirit genială: de unde faptul că ideea nu este pur şi simplu, ci doar determinat, comunicabilă, căci odată concepută şi repetată (de exemplu) în opera de artă, ea se adresează fiecăruia doar potrivit cu valoarea intelectuală ce îi este acestuia proprie" etc.

834. „Ideea este, în virtutea formei temporale şi spaţiale a aprehensiunii, unitate prăbuşită în pluralitate."

835. „Conceptul este asemenea unui recipient fără viaţă în care lucrurile introduse zac într-adevăr alături, din care însă nici nu se poate socoti altceva decât s-a pus: ideea, în schimb, dezvoltă în cel care a înţeles-o reprezentări noi în raport de conceptul omonim: ea este asemenea unui organism viu, în dezvoltare, dotat cu forţa de zămislire, care produce ceea ce nu a fost introdus în compartimentele sale."*55

<Nota 55> Die Welt als Wille und Vorstellung, vol. I, p. 49.<Nota 55>

836. Schopenhauer a recunoscut limpede că ,,ideea", adică imaginea primordială, după definiţia mea, nu este accesibilă în modul în care este produsă o noţiune sau o ,,idee" (,,idee" în accepţia lui Kant de „concept din noţiuni"*56, ci că la ea se poate ajunge cu ajutorul unui element de dincolo de intelectul formulator, ceva în genul „stării de spirit geniale" de care vorbeşte Schopenhauer şi care nu e altceva decât o stare afectivă. Căci de la idee se ajunge la imaginea primordială doar prin faptul că drumul care duce la idee poate fi continuat, trecând peste punctul ei culminant, până la funcţia contrară.

837. Faţă de claritatea ideii, imaginea primordială are avantajul de a fi vie. Ea este un organism propriu, însufleţit, ,,dotat cu forţa de zămislire", organizare ereditară de energie psihică, sistem solid care nu e doar expresia, ci şi posibilitatea de desfăşurare a procesului energetic. Pe de-o parte, ea caracterizează felul mereu acelaşi în care s-a desfăşurat din timpuri imemoriale procesul energetic, pe de altă parte, ea face reînnoit posibilă această curgere regulată, mijlocind o aprehensiune sau o înţelegere psihică de situaţii, în aşa fel încât viaţa să poată fi mereu continuată. Ea este cealaltă faţă a instinctului, acţiune de ordin ideologic, dar care presupune totodată şi o înţelegere, adecvată sensului şi scopului deopotrivă, a situaţiei date. Aprehensiunea situaţiei date este conferită de imaginea

existând aprioric. Ea reprezintă formula utilizabilă fără de care aprehensiunea unei noi stări de fapt ar fi imposibilă.

838. Imagine a sufletului. Imaginea sufletului reprezintă un caz special de imagini (v. mai sus) psihice, produse de inconştient. După cum persona, atitudinea exterioară, apare în vise în general sub chipul anumitor persoane posedând într-un grad foarte marcat calităţile corespunzătoare, tot astfel inconştientul figurează sufletul, atitudinea interioară, prin persoane prezentând calităţi corespunzătoare sufletului. O astfel de imagine se numeşte imagine a sufletului. Ocazional e vorba de persoane complet necunoscute sau de persoane mitologice. La bărbaţi, sufletul este, de regulă, înfăţişat de inconştient sub forma unei persoane feminine; invers la femei.

<Nota 56>Kritik der reinen Vemunft, ed Kehrbach, p. 279. <Nota 56>

În cazurile în care individualitatea este inconştientă şi asociată de aceea sufletului, imaginea acestuia va fi de acelaşi sex. În toate împrejurările în care subiectul se identifică cu persona (v. Suflet) şi deci sufletul este inconştient, imaginea acestuia este transferată într-o persoană reală. Această persoană este obiect de iubire sau de ură sau chiar de spaimă intensă. Influenţele acestei persoane au un caracter de imediatitate şi de constrângere inevitabilă, căci suscită întotdeauna un răspuns afectiv. Afectul vine din aceea că o adaptare conştientă efectivă la obiectul ce reprezintă imaginea sufletului este imposibilă. Din pricina imposibilităţii, a inexistenţei unei relaţii obiective, libidoul se acumulează şi explodează într-o descărcare afectivă. În locul unor adaptări eşuate apar întotdeauna afecte. O adaptare conştientă la obiectul care reprezintă imaginea sufletului este imposibilă tocmai fiindcă, pentru subiect, sufletul este inconştient. Dacă ar fi conştient, subiectul 1-ar putea distinge de obiect şi, în consecinţă, ar putea suspenda efectele nemijlocite ale obiectului, căci acestea provin din proiecţia pe obiect a imaginii sufletului *57

839. În real, suportul care se potriveşte cel mai bine imaginii sufletului unui bărbat, în virtutea calităţi feminine a sufletului său, este o femeie, şi invers; pentru femeie, un bărbat. Întotdeauna acolo unde există o relaţie inevitabilă, de efect, ca să spun aşa, magic între sexe, ne aflăm în prezenţa unei proiecţii a imaginii sufletului. De vreme ce aceste relaţii sunt frecvente, probabil că şi sufletul este frecvent inconştient, adică trebuie să fie numeroşi oamenii care nu au conştiinţa atitudinii pe care o adoptă în faţa proceselor psihice interioare. Inconştienţa fiind întotdeauna însoţită de o identificare corespunzătoare cu persona, această identificare trebuie să fie de asemenea frecventă. Ceea ce se produce într-adevăr, de vreme ce numeroase persoane se identifică atât de complet cu atitudinea lor exterioară, încât ei nu mai au nici o relaţie conştientă cu procesele lor interioare. Oricum, se produce şi situaţia inversă; imaginea sufletului nu se proiectează, ci rămâne în subiect; acesta se identifică astfel cu sufletul propriu în măsura în care este convins că modul său de a se comporta faţă de propriile procese lăuntrice reprezintă caracterul său unic şi real.

<Nota 57>Cf. Jung, Die Psychologie der Übertragung (Gesammelte Werke, XVI).<Nota 57>

În acest caz, ca urmare a stării sale de inconştienţă, persoana este proiectată, anume asupra unui obiect de acelaşi sex. Este bază a numeroase cazuri de homosexualitate manifestă sau latentă; sau de transfer patern la bărbaţi, respectiv de transfer matern la femei. Astfel de transferuri afectează întotdeauna oameni cu adaptare exterioară defectuoasă şi cu o lipsă relativă de relaţii, căci identificarea cu sufletul creează o atitudine care se orientează precumpănitor în funcţie de percepţia proceselor interioare, ceea ce răpeşte obiectului influenţa sa determinantă.

840. Dacă imaginea sufletului este proiectată, apare o legătură afectivă necondiţionat cu obiectul. Dacă nu este proiectată, apare o stare de relativă neadaptare, numită de

Freud narcisism. Proiectarea imaginii sufletului dispensează de preocuparea legată de procesele lăuntrice atâta vreme cât comportamentul obiectului concordă cu imaginea sufletului. Subiectul este pus astfel în situaţia de a-şi trăi şi dezvolta mai departe persona proprie. În timp, obiectul însă abia dacă va fi în stare să corespundă întotdeauna exigenţelor imaginii sufletului, deşi există femei care izbutesc, în paguba propriei lor vieţi, să joace pe lângă soţii lor, de-a lungul a numeroşi ani, rolul imaginii sufletului. În acest scop, ele sunt ajutate de instinctul lor biologic de femei. Acelaşi lucru îl poate face inconştient un bărbat pentru soţia sa, dar atunci el este determinat să facă fapte ce-i depăşesc capacităţile, atât în bine, cât şi în rău. Şi el este ajutat de instinctul său biologic masculin.

841. Dacă imaginea sufletului nu este proiectată, apare cu timpul o diferenţiere de-a dreptul patologică în relaţiile cu inconştientul. Subiectul este inundat în măsură crescândă de conţinuturile inconştiente pe care nu le poate nici utiliza şi nici prelucra în vreun fel, din cauza relaţiei sale defectuoase cu obiectul. E de la sine înţeles că astfel de conţinuturi prejudiciază în bună măsură raportul cu obiectul. Aceste două atitudini reprezintă, firește, cazuri limită, între care se plasează atitudinile normale. După cum se ştie, insul normal nu este caracterizat de claritatea, puritatea sau adâncimea fenomenelor sale psihologice, ci mai degrabă de caracterul lor atenuat şi estompat. La oamenii cu atitudine exterioară cordială şi lipsită de agresivitate, imaginea sufletului are, de regulă, un caracter răutăcios. Un exemplu literar în acest sens îl oferă femeia demonică ce îl însoţeşte pe Zeus în Primăvara olimpică a lui Spitteler. Bărbatul decăzut este adesea pentru femeile idealiste un purtător al imaginii sufletului, de unde, în astfel de cazuri, frecventele ,,fantezii de salvare"; acelaşi lucru la bărbaţii pentru care prostituata este împodobită cu aureola sufletului ce trebuie salvat.

842. Inconştient, Noţiunea de inconştient este pentru mine de natură exclusiv psihologică si nu filozofică, în sens metafizic. Inconştientul este, după opinia mea, o noţiune psihologică de graniţă ce acoperă toate

conţinuturile şi procesele psihice care nu sunt conştiente, adică nu sunt raportate perceptibil la eu. Legitimitatea în genere a discuţiei despre existenţa proceselor inconştiente decurge pentru mine exclusiv din experienţă, şi anume mai întâi din experienţa psihopatologiei care arată de o manieră indiscutabilă ca, de pildă, într-un caz de amnezie isterică, eul ignoră total existenţa unor complexe psihice întinse, dar ca o procedură hipnotică simplă este în stare să determine, în momentul imediat următor, reproducerea perfectă a conţinutului pierdut. Din miile de experienţe de acest fel rezultă legitimitatea discuţiei despre existenţa conţinuturilor psihice inconştiente. A şti în ce stare se află un conţinut inconştient, atâta timp cât el nu este ataşat conştiinţei, scapă oricărei posibilităţi de cunoaştere. Este de aceea inutil a voi să formulăm ipoteze în această privinţă. Unor astfel de fantezii le aparţin, de pildă, supoziţia cerebraţiei, a procesului fiziologic etc. Cu totul imposibil este să se stabilească şi întinderea inconştientului, cu alte cuvinte, să se fixeze conţinuturile pe care el le înglobează. În această privinţă decide doar experienţa. Graţie ei ştim că, pierzându-şi valorile energetice, conţinuturile conştiente pot deveni inconştiente. Acesta este procesul normal al uitării. Ca aceste conţinuturi care cad sub pragul conştiinţei nu se pierd pur şi simplu, aflăm tot din experienţă: după decenii de cufundare în inconştient, ele se pot din nou ridica la suprafaţă, dacă împrejurările sunt adecvate, precum în vis, în hipnoză sau sub formă de criptomnezie *58, ori prin reîmprospătarea asociaţiilor cu conţinut uitat.

843. Experienţa ne învaţă mai departe că conţinuturile conştiente, fără să-şi piardă considerabil din valoare, pot cădea sub pragul conştiinţei prin uitare intenţionată – ceea ce Freud numeşte refularea unui conţinut penibil. Un efect asemănător îl are şi disocierea personalităţii, adică destrămarea unităţii conştiinţei ca urmare a unui afect puternic, a unui şoc nervos sau a disocierii conştiinţei în schizofrenie (Bleuler).

844. Ştim astfel tot din experienţă că percepţiile senzoriale, ca urmare a unei intensităţi scăzute sau a unei atenţii deviate, nu mai ajung la nivelul apercepţiei

conştiente, devenind totuşi conţinuturi psihice prin apercepţie inconştientă, ceea ce iarăşi se poate demonstra prin hipnoză. Acelaşi lucru se petrece cu anumite concluzii sau combinaţii care rămân inconştiente ca urmare a valorii lor scăzute sau a devierii atenţiei. În fine, tot experienţa ne învaţă că există corelaţii psihice inconştiente, de pildă, imagini mitologice, care, nefiind niciodată obiecte ale conştiinţei, decurg în întregime din activitatea inconştientă.
845. Experienţa ne oferă deci puncte dc sprijin care confirmă presupunerea că există conţinuturi inconştiente. Ea nu poate însă să ne spună nimic în legătură cu ceea ce ar putea constitui conţinuturi inconştiente. E de prisos a formula orice ipoteză în acest sens, deoarece determinarea întinderii câmpului inconştientului e cu neputinţă de aproximat. Unde se situează graniţa unei percepţii senzoriale subliminale? Există vreo măsură capabilă să dea seama de gradul de subtilitate şi de întindere al unor combinaţii inconştiente? Când dispare cu totul un conţinut uitat? Tot atâtea întrebări fără răspuns.
Nota 58> Cf. Flournoy, Des Indes à la Planéte Mars, 1900. Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie, in: «Archives de Psychologic", I (1901), p. 101. Jung, Zur Psychologic und Pathologie sogenannter occulter Phänomene. Cf. apoi articolul despre Kryptomnesie (ambele în Gesammelte Werke, I).<Nota 58>

846. Experienţa noastră de până acum privind natura, conţinuturilor inconştiente ne îngăduie o anume clasificare generală.
Putem astfel să deosebim un inconştient personal care cuprinde toate achiziţiile existenţei personale, deci tot ceea ce a fost uitat sau refulat, precum şi percepţii, gânduri şi sentimente subliminale. Alături de aceste conţinuturi personale inconştiente există altele care provin nu din achiziţii personale, ci din posibilitatea transmisă ereditar a funcţionării psihice în genere, anume din structura cerebrală moştenită. Acestea sunt conexiuni mitologice, motive şi imagini care pot apărea oricând şi oriunde, dincolo de orice migraţie sau tradiţie istorică. Denumesc

aceste conţinuturi inconştient colectiv. Experienţa ne arată că, asemenea conţinuturilor conştiente, şi cele inconştiente sunt angrenate într-o activitate precisă. După cum din activitatea psihică conştientă decurg anumite rezultate sau anumite produse, tot astfel, şi din activitatea inconştientă apar anumite produse, precum visele sau fanteziile. E inutil a se specula pe seama cuantumului de participare a conştiinţei, spre pilda, la vise. Un vis oarecare ni se înfăţişează ca atare, noi nu îl elaborăm conştient. Evident că reproducerea conştientă sau chiar percepţia îl modifică sensibil, fără însă a suprima faptul fundamental, care este mişcare productivă de provenienţă inconştientă.

847. Numim compensator (v. mai sus) raportul funcţional dintre procesele inconştiente şi conştiinţă, căci, potrivit observaţiei, procesul inconştient împinge la suprafaţă materialul subliminal, constelat prin starea conştiinţei, deci toate acele conţinuturi care, dacă totul ar fi conştient, ar trebui neapărat să facă parte din situaţia conştientă. Funcţia compensatoare a inconştientului apare cu atât mai limpede cu cât atitudinea conştientă este mai unilaterală, împrejurare ilustrată abundent în patologie.

848. Individ. Individul este fiinţa în singularitatea ei; individul psihologic este caracterizat de psihologia particulară şi, în anume privinţă, unica ce îi este proprie. Particularitatea psihicului individual apare mai puţin la nivelul elementelor şi mai mult la acela al structurilor sale complexe. Individul psihologiei sau individualitatea psihologică, există inconştient a priori; el nu există conştient decât în măsura în care subiectul are conştiinţa elementelor care îl particularizează, adică în măsura în care se deosebeşte conştient de ceilalţi. Individualitatea psihică este un dat corelativ individualităţii fizice; dar iniţial, cum am arătat, ea este doar inconştientă. E nevoie de un proces conştient de diferenţiere, de individuat (v. mai jos), pentru ca individualitatea să se conştientizeze, altfel spus să se desprindă din identitatea cu obiectul. Identitatea cu obiectul a individualităţii este echivalentă cu inconştientul acesteia. Dacă individualitatea este inconştientă, nu există individ psihologic, ci doar o psihologie colectivă a

conştiinţei. În acest caz, individualitatea inconştientă apare ca fiind identică cu obiectul, ca fiind proiectată asupra lui. Drept urmare, obiectul are o valoare hipertrofiată, iar influenţa lui determinantă este prea puternică.

849. Individualitate. Înţeleg prin individualitate unicitatea şi particularitatea individului din toate punctele de vedere psihologice. Individual este tot ceea ce nu e colectiv, deci tot ceea ce aparţine unui singur individ şi nu unui grup mai mare de indivizi. Nu s-ar putea vorbi de individualitatea elementelor psihologice, ci doar de aceea a grupărilor sau combinaţiilor lor singulare si unice.

850. Individuaţie. Noţiunea joacă un rol nu lipsit de importanţă în psihologia noastră. Individuaţia este, în genere, un proces de formare şi particularizare a individului, în special de dezvoltare a individului psihologic ca fiinţă distinctă de ansamblu, de psihologia colectivă Individuaţia este deci un proces de diferenţiere, al cărei ţel stă în dezvoltarea personalităţii individuale. Individuaţia este o necesitate firească în măsura în care frânarea ei prin reglementări excesive sau chiar exclusive, potrivit normelor colective, ar prejudicia grav activitatea vitală a individului. Individualitatea este însă deja dată fizic şi fiziologic, de unde şi expresia ei psihologică corespunzătoare. O frânare considerabilă a individualităţii presupune de aceea o mutilare artificială. Este fără doar şi poate ca un grup social alcătuit din indivizi estropiaţi nu poate fi o instituţie sănătoasă, viabilă în timp; căci doar acea societate care îşi poate conserva coerenţa internă şi valorile colective, acordând totodată individului maximă libertate posibilă, are şanse de viaţă durabilă. Deoarece individul nu este doar fiinţa individuală, existentă lui presupunând relaţii colective, procesul de individuaţie nu duce la izolare, ci la o coeziune colectivă mai intensă şi mai generală.

851. Procesul psihologic al individuaţiei este strâns conexat de aşa-numita funcţie transcendentă, care determină liniile individuale de dezvoltare ce nu ar putea fi atinse doar pe calea normelor colective (v. Simbol).

852. Individuaţia nu poate în nici un caz constitui unicul ţel al educaţiei psihologice. Înainte ca ea să devină

scop, este necesar ca educaţia să-1 fi atins pe al ei, respectiv adaptarea la un minim de norme colective necesare existenţei: pentru ca o plantă să fie pusă în situaţia de a-şi dezvolta la maxim particularităţile, trebuie mai întâi ca ea să poată creşte în solul în care a fost sădită.

853. Individuaţia se află mai mult sau mai puţin în opoziţie cu norma colectivă, căci ea este separare şi diferenţiere de general şi constituire a particularului, dar nu o particularitate cântată, ci una întemeiată aprioric în dispoziţia subiectului. Opoziţia cu norma colectivă este însă doar aparentă, căci la o examinare mai atentă, punctul de vedere individual nu este contrar normei colective, ci este doar altfel oriental. Calea individuală nici nu poate fi în opoziţie cu norma colectivă, deoarece opoziţia cu această din urmă nu ar putea fi decât o normă contrară. Calea individuală însă nu este niciodată o normă. O normă apare pe baza totalităţii căilor individuale şi nu are legitimitate existenţială şi efect vitalizant decât atunci când există, în genere, căi individuale care tind să se orienteze din când în când după normă. Când are valoare absolută, o normă nu slujeşte la nimic. Un conflict adevărat cu norma colectivă apare doar atunci când calea individuală este ridicată la rangul de normă, ceea ce constituie intenţia individualismului extrem. O astfel de intenţie este evident patologică şi contrară vieţii. Ea nu are nimic a face cu individuaţia care se angajează, ce-i drept, pe o cale individuală lăturalnică, dar nu se poate lipsi de normă nici pentru orientarea proprie faţă de societate, nici pentru a stabili raportul colectiv indispensabil vieţii indivizilor în societate. Individuaţia duce de aceea la o preţuire firească a normelor colective, în vreme ce pentru o orientare colectivă, exclusivă a vieţii, norma este inutilă într-o măsură din ce în ce mai mare; de unde prăbuşirea moralităţii. Cu cât normarea colectivă a omului este mai puternică, cu atât imoralitatea sa individuală este mai mare. Individuaţia coincide cu dezvoltarea conştiinţei din starea de identitate primordială (v. Identitate). Individuaţia semnifică deci o lărgire a sferei conştiinţei şi a vieţii psihologice conştiente.

854. Instinct. Atunci când vorbesc aici sau în alte lucrări de instinct, am în vedere ceea ce se înţelege de obicei prin acest termen: constrângerea la anumite acţiuni. Ea poate proveni de la o excitaţie exterioară sau interioară, declanşată de mecanismul instinctului sau poate avea cauze organice situate în afara sferei relaţiilor psihice cauzale. Instinctiv este orice fenomen psihic care nu îşi are originea într-o cauză pusă intenţionat de voinţă, ci într-o constrângere dinamică, indiferent dacă această constrângere provine direct din surse extrapsihice sau este esenţialmente determinată de energiile declanşate doar de intenţia voliţională; în ultimul caz, cu rezerva că rezultatul produs depăşeşte efectul ţintit de voinţă. Noţiunea de instinct reuneşte, după părerea mea, toate fenomenele psihice de a căror energie conştiinţa nu poate să dispună.*59 Prin urmare, potrivit acestei concepţii, afectele (v. mai sus) aparţin atât proceselor instinctuale cât şi proceselor afective (v. Simţirea). Procesele psihice care în împrejurări obişnuite sunt funcţii voliţionale (sunt deci subordonate în întregime controlului conştiinţei) pot în împrejurări anormale să devină procese instinctive dacă li se asociază o energie psihică inconştientă. Acest fenomen apare atunci când sfera conştiinţei este limitată de refularea unor conţinuturi incompatibile sau când se produce un ,,abaissement du niveau mental" (Janet) ca urmare a oboselii, a intoxicaţiilor sau, în genere, a proceselor cerebrale patologice, într-un cuvânt, acolo unde conştiinţa nu mai poate, sau nu poate încă, să controleze procesele cele mai accentuate.

<Nota 59> Cf. Jung, Instinkt und Unbewußtes, în: Über psychische Energetik und das Wesen der Träume, pp. 259 5. ş. urm. (Gesammelte Werke, VIII).<Nota 59>

855. Nu le-aş considera procese instinctive, ci automate, pe acelea care au fost cândva conştiente, iar cu timpul s-au automatizat. În mod obişnuit, ele nu se comportă ca instincte, căci în condiţii normale nu apar

niciodată sub forma de constrângeri, ci doar atunci când primesc o energie de origine străină.

856. Intelect. Prin intelect înţeleg gândire direcţionată (v. mai sus).

857. Introiecţie. Termenul a fost introdus de Avenarius*60 ca omolog proiecţiei. Dar transferul în obiect al unui conţinut subiectiv pe care îl are în vedere introiecţia poate fi tot atât de bine exprimat prin noţiunea de proiecţie care este preferabilă pentru desemnarea acestui proces. Ferenczi a definit noţiunea de introiecţie ca fiind opusă celei de ,,proiecţie", anume ca înglobare a obiectului în cercul de interese subiective, în vreme ce ,,proiecţia" semnifică o transpunere a conţinuturilor subiective în obiect.*61 ,,În timp ce paranoicul refulează din eu toate mişcările neplăcute, nevroticul se ajută preluând o parte cât mai mare din lumea exterioară şi făcând din ea obiectul unor fantezii inconştiente." Primul mecanism este o proiecţie, ultimul, o introiecţie. Introiecţia este un fel de ,,proces de dilatare", o lărgire a cercului de interese". După Ferenczi, introiecţia este un proces normal.

858. Din punct de vedere psihologic, introiecţia este deci un proces de asimilare (v. mai sus), în timp ce proiecţia este un proces de disimilare. Introiecţia reprezintă o asimilare a obiectului de către subiect, proiecţia, în schimb, o diferenţiere a obiectului de subiect prin transferarea în obiect a unui conţinut subiectiv. Introiecţia este un proces de extravertire, căci pentru a asimila obiectul e necesară empatia – în genere, investirea obiectului. Deosebim o introiecţie pasivă de una activă de prima formă în procesele de transfer care se produc sub durata tratamentului nevrozelor, în genere toate cazurile în care obiectul exercită asupra subiectului o atracţie necondiţionată; de ultimă formă ţine empatia ca proces de adaptare.

<Nota 60>Der menschliche Weltbegriff, 1905, pp. 25 ş. urm. <Nota 60>

<Nota 61> Ferenczi, Introjektion und Übertragung, 1910, pp. 10 ş urm.<Nota 61>

859. Introversie. Introversia este îndreptarea către interior a libidoului (v. mai jos). Prin aceasta se exprimă o relaţie negativă a subiectului cu obiectul. Interesul nu se îndreaptă către obiect, ci se retrage de la acesta şi revine la subiect. Cine are o atitudine introvertită gândeşte, simte şi acţionează într-un mod care lasă limpede să se vadă că subiectul este în primul rând cel care motivează, în vreme ce obiectului îi revine cel mult o valoare secundară. Introversia poate să aibă un caracter mai mult intelectual sau mai mult sentimental, tot astfel ea poate fi caracterizată de intuiţie sau de senzaţie. Introversia este activă, atunci când subiectul vrea să se închidă, într-o anume măsură, faţă de obiect şi este pasivă, atunci când subiectul nu este în stare să readucă la obiect libidoul care se scurge din el. Introversia obişnuită este caracteristică tipului introvertit (v. Tip).

860. Intuiţie (de la intueri – a privi). După părerea mea, intuiţia este o funcţie psihologică de bază. Este acea funcţie care mijloceşte percepţii pe cale inconştientă. Obiectul unor atare percepţii poate fi de orice natură, exterioară, interioară sau de ordinul conexiunii dintre acestea. Particularitatea intuiţiei stă în faptul că ea nu este nici senzaţie senzorială, nici sentiment şi nici deducţie intelectuală, deşi poate să apară şi sub aceste forme. În cazul intuiţiei, conţinutul ni se înfăţişează ca un întreg definitiv, fără ca noi să fim în stare să spunem sau să înţelegem în ce fel el s-a constituit. Intuiţia este un fel de înţelegere instinctivă a oricăror feluri de conţinuturi. Ea este, ca şi senzaţia (v. mai jos), o funcţie iraţională (v. mai jos) de percepţie. Conţinuturile ei sunt date ca şi acelea ale senzaţiei, spre deosebire de conţinuturile afective şi intelective care au caracter de ,,derivat", de ,,produs". De aici, siguranţa şi certitudinea cunoaşterii intuitive care i-au permis lui Spinoza să considere ,,scienţia intuitivă" drept forma cea mai înaltă de cunoaştere.*62 Intuiţia împarte această calitate cu senzaţia al cărei fundament fizic constituie baza şi cauza certitudinii ei. Tot astfel, certitudinea intuiţiei se întemeiază pe anumite fapte

psihologice, a căror apariţie şi disponibilitate rămân inconştiente. Intuiţia apare sub formă subiectivă sau obiectivă; prima este o percepţie de fapte psihice inconştiente, de provenienţă esenţialmente subiectiva; ultima, o percepţie de fapte care se întemeiază pe percepţii subliminale referitoare la obiect şi pe sentimente şi gânduri subliminale determinate de aceste percepţii

<Nota 62> Tot astfel şi Bergson.<Nota 62>

După gradul de participare a senzaţiei se pot deosebi forme concrete şi forme abstracte de intuiţie. Intuiţia concretă mijloceşte percepţii referitoare la realitatea lucrurilor; intuiţia abstractă, în schimb, mijloceşte percepţia corelaţiilor ideatice. Intuiţia concretă este un proces reactiv, rezultând pur şi simplu din stările date de fapt. Intuiţia abstractă, în schimb, necesită că şi senzaţia abstractă un anumit element de orientare, voliţional sau intenţional.

861. Intuiţia este, alături de senzaţie, o caracteristică a psihologiei infantile şi primitive. Contrabalansând intensitatea impresiei senzoriale, ea transmite copilului şi primitivului percepţia imaginilor mitologice, treptele premergătoare ale ideilor (v. mai sus). Intuiţia compensează senzaţia şi este, ca şi aceasta, matricea din care se dezvoltă gândirea şi simţirea ca funcţii raţionale. Intuiţia este o funcţie iraţională, deşi componentele ei pot fi ulterior analizate, iar apariţia ei poate fi pusă de acord cu legile raţiunii. Cel care îşi orientează atitudinea generală după principiul intuiţiei, deci după percepţiile care trece prin inconştient, aparţine tipului intuitiv*63 (v. Tip). Putem distinge intuitivi introvertiţi sau extravertiţi, după cum intuiţia e valorificată în interior în vederea cunoaşterii sau a contemplaţiei lăuntrice, ori în exterior, în scopul acţiunii şi al executării. În cazuri anormale, intuiţia se contopeşte cu conţinuturile inconştientului colectiv care o condiţionează intim; de aici

faptul că tipul intuitiv poate părea în acest caz iraţional şi incomprehensibil în cel mai înalt grad.

862. Iraţional. Utilizez acest termen pentru a desemna nu ceea ce contravine raţiunii, ci ceea ce e în afara raţiunii, respectiv nu poate fi motivat prin raţiune. Aici intră fapte elementare, de pildă că pământul are o lună, că clorul este un element, că apa îşi atinge densitatea maxima la 4°C etc. Iraţional este mai apoi hazardul, chiar dacă ulterior cauzalitatea sa raţională ar putea fi demonstrată.*64

<Nota 63> Meritul de a fi descoperit acest tip îi revine lui M. Moltzer.<Nota 63>

<Nota 64> Cf. Jung, Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge (Gesammelte Werke, VIII).<Nota 64>

Iraţionalul este un factor al fiinţei pe care complicarea explicaţiei rezonabile îl poate împinge tot mai departe, dar care complică în cele din urmă explicaţia într-atât, încât aceasta sfârşeşte prin a depăşi forţa comprehensivă a gândirii raţionale, atingând limitele acesteia, înainte ca ea să fi putut îmbrăţişa totalitatea universului prin legile raţiunii. O explicaţie pe deplin raţională a unui obiect fiinţând cu adevărat (şi nu a unuia doar pus) este o utopie sau un ideal. Doar un obiect care a fost pus poate fi raţional şi pe deplin explicat, căci el închide de la început în sine doar ceea ce a pus în el logică gândirii. ştiinţa empirică, de asemenea, nu pune decât obiecte raţional limitate, prin faptul că, lăsând intenţionat deoparte întâmplătorul, ea nu ia în considerare obiectul real ca totalitate, ci doar o parte a acestuia pusă în vedeta de examinarea raţională. Astfel, ca funcţie direcţionată, gândirea este raţională, tot astfel şi simţirea. Dacă însă aceste funcţii nu tind către o selecţie logic determinată de obiecte, de calităţi sau de relaţii între obiecte, ci către ceea ce este perceput întâmplător, şi este propriu oricărui obiect real, atunci ele îşi pierd direcţia şi prin aceasta ceva din caracterul lor raţional; asumând caracter întâmplător, ele devin parţial iraţionale. Gândirea

şi simţirea care se orientează după percepţiile întâmplătoare, şi tocmai de aceea iraţionale, sunt o gândire şi o simţire intuitivă sau senzorială. Intuiţia ca şi senzaţia sunt funcţii psihologice care îşi ating desăvârşirea impercepţia absolută a ceea ce se petrece în genere. Potrivit naturii lor, ele trebuie să adopte o atitudine corespunzătoare fortuitului absolut ca şi oricărei posibilităţi; ele sunt de aceea în mod necesar lipsite cu totul de o direcţie raţională. Le denumesc din acest motiv funcţii iraţionale, în opoziţie cu gândirea şi simţirea, funcţii care ating desăvârşirea într-o deplină concordanţă cu legile raţiunii.

863. Deşi iraţionalul nu poate constitui niciodată obiectul vreunei ştiinţe, pentru psihologia practică este de mare însemnătate să se aprecieze corect momentul iraţional. Psihologia practică ridică multe probleme care nu au o soluţie raţională, ci pretind o rezolvare iraţională, respectiv neconformă cu legile raţiunii. Dacă se speră sau se nutreşte exclusiv convingerea că fiecare conflict se poate rezolva potrivit legilor raţiunii, există riscul de a se obstacula o soluţionare reală de natură iraţională (v. Raţional).

864. Libido*65. Prin libido înţeleg energia psihică. Energia psihică este intensitatea procesului psihic, valoarea sa psihologică. Nu este vorba de o valoare morală, estetică sau intelectuală atribuită, ci de faptul că valoarea psihologică este definită în raport cu forţa determinantă a numitului proces, care se exprimă în efecte (,,randamente") psihice precise. Nu concep libidoul nici ca o forţă psihică, aşa cum greşit procedează unii critici. Nu ipostaziez noţiunea de energie, ci o utilizez pentru a desemna intensităţi sau valori. Întrebarea dacă există sau nu o forţă psihică specifică nu are nimic a face cu noţiunea de libido. Utilizez adesea termenul de libido cu sensul de ,,energie". Justificarea folosirii lui în accepţia de energie psihică am dezvoltat-o amănunţit în lucrările indicate în nota de la subsol.

865. Orientare. Numesc orientare principiul general al unei alitudini (v. mai sus). Orice atitudine se orientează

după un anume punct de vedere, indiferent dacă acesta e conştient sau inconştient. Aşa-numita atitudine de putere, de pildă, se orientează după punctul de vedere al forţei exercitate de eu asupra influenţelor şi atitudinilor care tind să îl subjuge. Atitudinea intelectuală se orientează, de exemplu, după principiul logic ca lege supremă. Atitudinea senzitivă se orientează după percepţia senzorială a faptelor date.

866. „Participation mystique". Acest termen este împrumutat de la Levy-Bruhl*66. Prin el se înţelege o formă particulară de legătură psihologică cu obiectul. Ea constă în faptul că subiectul nu se poate distinge clar de obiect, ci este legat de acesta printr-o relaţie directă, care poate fi numită identitate parţială. Aceasta se sprijină pe o contopire apriorică dintre obiect şi subiect. Participarea mistică este de aceea o rămăşiţă a unei stări primordiale. Ea nu se referă la totalitatea relaţiei dintre subiect şi obiect, ci doar la anumite cazuri în care apare fenomenul acestei relaţii speciale.

<Nota 65> Cf. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, pp. 119 ş. urm. (reeditare: Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke, V]) şi Überpsychische Energetik und das Wesen der Träume, pp. 7 ş. urm. (Gesammelte Werke, VIII).<Nota 65>

<Nota 66> Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1912.<Nota 66>

Participarea mistică este fireşte un fenomen care se poate observa cel mai bine la primitivi; ea apare însă foarte des şi în societăţile civilizate, chiar dacă nu în aceeaşi proporţie şi cu aceeaşi intensitate. De regulă, ea se produce aici între persoane, mai rar între o persoană şi un lucru. În primul caz, ea este relaţia aşa-zisă de transfer, în care obiectul exercită un efect cumva magic, adică necondiţionat, asupra subiectului. În ultimul caz, e vorba fie de un efect asemănător al unui lucru, fie de un fel de identificare cu un lucru sau cu ideea acestuia.

867. Persona, v. Suflet.

868. Planul obiectului. Prin interpretarea în planul obiectului înţeleg acea concepţie privind visul sau fantezia în care persoanele sau relaţiile care apar aici sunt raportate la persoane sau situaţii obiectiv reale. Aceasta în opoziţie cu interpretarea la planul subiectului (v. mai jos) care leagă persoanele şi situaţiile onirice de valori subiective. Concepţia freudiană a visului se mişcă aproape exclusiv în planul obiectului de vreme ce reduce dorinţele onirice la obiecte reale sau la procese sexuale aparţinând sferei fiziologice, deci extrapsihologice.

869. Planul subiectului. Prin interpretarea în planul subiectului înţeleg acea concepţie privind visul sau fantezia în care persoanele sau relaţiile care apar aici sunt raportate în întregime la factori aparţinând propriului nostru psihic. Este cunoscut faptul că imaginea unui obiect din psihicul nostru nu este niciodată identică cu obiectul, ci cel mult asemănătoare lui. Ea apare, desigur, prin percepţia senzorială şi prin apercepţia acestor stimuli, dar prin intermediul unor procese de formare aparţinând deja psihicului nostru şi pe care obiectul nu face decât să le declanşeze. Mărturia simţurilor noastre se acoperă, ce-i drept, după cum ştim din experienţa, în bună măsură cu calităţile obiectului, apercepţia noastră însă se află sub influenţe subiective care scapă aproape controlului nostru şi care îngreunează foarte mult cunoaşterea exactă a caracterului uman. O mărime psihologică atât de complexă precum este un caracter uman oferă percepţiei senzoriale doar foarte slabe puncte de susţinere. Cunoaşterea lui pretinde empatie, reflecţie şi intuiţie. Ca urmare a acestor complicaţii, judecata finală este, fireşte, de valoare discutabilă, în aşa fel încât imaginea pe care ne-o formăm despre un obiect uman este, în orice împrejurare, extrem de subiectiv condiţionată. Şi iată de ce este esenţial ca în psihologia practică să se distingă ferm imaginea, imago-ul unui om de existenţa sa reală. Ca urmare a constituirii sale extrem de subiective, imago-ul este nu o dată mai degrabă imaginea unui complex funcţional subiectiv decât aceea a obiectului însuşi. De aceea, în cazul tratării analitice a unui produs inconştient este esenţial ca imago-ul să nu se

identifice pur şi simplu cu obiectul, ci să se considere mai degrabă o expresie a relaţiei pe care subiectul o întreţine cu obiectul. Aceasta este interpretarea în planul subiectului.

870. Tratarea unui produs inconştient în planul subiectului demonstrează existenţa unor opinii şi tendinţe subiective cu care este investit obiectul. Dacă deci apare într-un produs inconştient imago-ul obiectului, e vorba eo ipso nu de un obiect real, ci tot atât de bine, şi poate chiar precumpănitor, de un complex funcţional subiectiv (v. Imagine a sufletului). Această interpretare în planul subiectului ne îngăduie o interpretare psihologică cuprinzătoare nu doar a visului, ci şi a operelor literare în care diferitele figuri reprezintă complexele funcţionale relativ autonome din psihicul poetului.

871. Proiecţie. Spre deosebire de introiecţie (v. mai sus), proiecţia desemnează transferarea unui proces subiectiv într-un obiect. Prin urmare, proiecţia este un proces de disimilare: un conţinut subiectiv este înstrăinat de subiect şi încorporat cumva obiectului. Este vorba atât de conţinuturi penibile, incompatibile, de care subiectul se eliberează astfel, cât şi de valori pozitive, care din anumite motive, de pildă ca urmare a unei autodeprecieri, sunt inaccesibile subiectului. Proiecţia se bazează pe identitatea (v. mai sus) arhaică dintre subiect şi obiect, dar se poate vorbi despre ea ca atare doar în clipa în care se manifestă necesitatea destrămării identităţii cu obiectul. Ceea ce se produce atunci când identitatea devine supărătoare, adică atunci când absenţa conţinutului proiectat prejudiciază considerabil adaptarea şi face dezirabilă readucerea lui la subiect. Începând cu acest moment, identitatea parţială de până acum dobândeşte caracter de proiecţie. Expresia desemnează deci o stare de identitate perceptibilă, devenită în consecinţă obiect de critică, fie ea a subiectului, fie a altcuiva.

872. Se poate deosebi o proiecţie pasivă de una activă. Prima este forma obişnuită a tuturor proiecţiilor patologice şi a multora din cele normale, care nu rezultă dintr-o intenţie anume, ci sunt fenomene pur automate. Ultima este o importantă parte componentă a actului empatetic.

Empatia (v. mai sus) este, ca întreg, un proces de introiecţie prin aceea că pune obiectul în relaţie intimă cu subiectul. Pentru a înfăptui această relaţie, subiectul separă de sine un conţinut, de pildă un sentiment, şi îl transferă în obiect, pe care îl însufleţeşte astfel şi îl atrage în sfera subiectivă. Forma activă a proiecţiei apare şi ca act de judecată care urmăreşte o separare a subiectului de obiect. În acest caz, o judecata subiectivă, considerată ca circumstanţă valabilă, este separată de subiect şi transferată în obiect, ceea ce duce la detaşarea subiectului de obiect. Proiecţia este deci un proces de introversie căci, spre deosebire de introiecţie, ea nu duce la includerea subiectului în obiect şi la asimilarea lor, ci la diferenţierea şi separarea lor. Din acest motiv, proiecţia joacă un rol important în paranoia, care de regulă duce la o totală izolare a subiectului.

873. Psyche, v. Suflet.

874. Raţional. Raţionalul este rezonabilul, este ceea ce corespunde raţiunii. Înţeleg prin raţiune acea atitudine al cărei principiu stă în a modela gândirea, simţirea şi acţiunea potrivit cu valori obiective. Valorile obiective se stabilesc prin experienţa obişnuită a faptelor exterioare pe de-o parte, a celor psihologice, interioare, de cealaltă parte. Aceste experienţe nu pot oricum să reprezinte ,,valori" obiective, dacă nu sunt evaluate ca atare de subiect, ceea ce este deja un act al raţiunii. Dar atitudinea raţională care ne permite în genere să declarăm valabile valorile obiective nu este opera unui singur subiect, ci aceea a istoriei omenirii.

875. Majoritatea valorilor, obiective – şi în felul acesta şi raţiunea – sunt complexe moştenite, solid constituite, de reprezentări la a căror organizare au lucrat nenumărate milenii, împinse de aceeaşi necesitate care prezidează reacţiile organismului viu la media condiţiilor necontenit repetate ale mediului, reacţii care îi opun acestuia din urmă complexe funcţionale corespunzătoare, precum ochiul, perfect acordat naturii luminii. S-ar putea vorbi de aceea de o raţiune metafizică preexistând în univers, dacă reacţia adecvată a organismului viu la influenţa exterioară medie nu ar fi condiţia indispensabilă a existenţei sale, idee formulată încă de Schopenhauer.

Raţiunea umană nu e altceva decât expresia adaptării la media evenimenţialului, sedimentat în complexe de reprezentări, cu timpul solid organizate şi constituind valorile obiective. Legile raţiunii sunt deci acelea care desemnează şi reglează atitudinea medie, ,,corectă", adaptată. Raţional este tot ceea ce corespunde acestor legi; iraţional (v. mai sus), în schimb, tot ceea ce nu se acoperă cu aceste legi.

876. Gândirea şi simţirea sunt funcţii raţionale, în măsura în care sunt decisiv influenţate de momentul reflecţiei. Ele îţi realizează deplin vocaţia într-o concordanţă pe cât posibil perfectă cu legile raţiunii. Funcţii iraţionale, în schimb, sunt acelea care urmăresc percepţia pură, precum intuiţia şi senzaţia, căci, pentru a ajunge să perceapă complet evenimenţialul, ele trebuie să se lipsească pe cât posibil de factorul raţional care presupune excluderea elementului extraraţional.

877. Reductiv. Reductiv înseamnă ,,care duce înapoi". Folosesc acest termen pentru a desemna acea metodă psihologică de interpretare care tratează produsul inconştient nu din unghiul expresiei simbolice, ci din unghi semiotic, ca semn sau ca simptom al unui proces fundamental. Corespunzător, metoda reductivă tratează produsul inconştient în sensul reducerii lui la elemente, la procesele fundamental, fie că acestea sunt reminiscenţe ale unor evenimente care au avut cu adevărat loc sau sunt procese elementare care afectează psihicul. De unde faptul că, spre deosebire de metoda constructivă (v. mai sus), cea reductivă este orientată regresiv, fie în sens istoric, fie în sensul figurat al reducerii unei mărimi complexe şi diferenţiate la general şi elementar. Metoda de interpretare atât a lui Freud, cât şi a lui Adler este reductivă, deoarece ambii reduc totul la procese legate de dorinţă, respectiv de aspiraţie, în ultima instanţă la procese de natură infantilă sau fiziologică. Produsului inconştient îi revine în această viziune, în chip necesar, doar valoarea unei expresii improprii, pentru care termenul de simbol (v. mai jos) nu ar trebui de fapt utilizat. Efectul reducţiei asupra semnificaţiei produsului inconştient este dizolvant, căci el este fie readus

la antecedentele sale istorice şi deci distrus, fie este integral procesului elementar din care a izvorât.

878. Sentiment. Sentimentul este conţinutul determinat sau materia determinată de discriminarea empatetică a funcţiei simţirii (v. Simţire).

879. Senzaţie. După opinia mea, senzaţia este una din funcţiile psihologice fundamentale (v. Funcţie). Şi Wundt atribuie senzaţia fenomenelor psihice elementare.*67

880. Senzaţia este acea funcţie psihologică ce transmite percepţiei un stimul fizic. De unde faptul că se identifică cu percepţia. Senzaţia trebuie riguros diferenţiată de sentiment, proces cu totul deosebit de ea, dar care i se poate asocia, de pildă sub formă de ,,tonalitate afectivă". Senzaţia nu se raportează numai la stimuli fizici, externi, ci şi la cei interni, adică la schimbările din organele interne. Senzaţia este de aceea în primul rând senzorială, adică percepţie datorată organelor de simţ şi ,,simţurilor corporale" (senzaţii chinestezice, vasomotorii etc.). Ea este, pe de-o parte, un element al reprezentării, transmiţând acesteia imaginea percepută a obiectului exterior, pe de altă parte, că este un element al sentimentului, care conferă acestuia caracter afectiv (v. Afect) prin percepţia modificărilor corporale. Prin faptul că transmite conştiinţei modificările corporale, senzaţia reprezintă şi instinctele fiziologice, fără însă a se identifica cu ele, fiind doar o funcţie perceptivă.

881. E necesar să deosebim între o senzaţie senzorială sau concretă şi una abstractă. Cea dintâi cuprinde toate formele examinate mai sus, ultima este abstractă sau izolată de orice alt element psihologic

<Nota 67> Pentru istoria noţiunii de senzaţie cf. Wundt, Grundzüge der phiysiologischen Psychologie, 1, 1902, pp. 350 ş. urm.; Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 1894; Willa, Einleirung in die Psychologie der Gegenwart, 1902. Von Hartmann, Die moderne Psychologie, 1901.<Nota 67>

Senzaţia concretă nu se prezintă niciodată în stare ,,pură", ci întotdeauna amestecată cu reprezentări sentimente şi gânduri. Senzaţia abstractă, în schimb, reprezintă o forma diferenţiată de percepţie care ar putea fi numită ,,estetică", deoarece ea se supune propriului principiu, neamestecându-se nici cu elementele particulare ale obiectului perceput, nici cu sentimentele şi gândurile subiective; ea se ridică astfel la un grad de puritate pe care senzaţia concretă nu îl atinge niciodată. Senzaţia concretă a unei flori, de pildă, transmite nu doar percepţia florii înseşi, ci şi a tulpinii, a frunzelor, a habitatului ei etc. Ea se amestecă imediat cu sentimentele de plăcere sau neplăcere, trezite de vederea florii sau cu percepţii olfactive simultan determinate, sau cu gânduri privind, bunăoară, clasificarea ei botanică. Senzaţia abstractă, în schimb, relevă pe loc trăsătura senzorială, evidenţiată a florii, cum ar fi culoarea roşie strălucitoare şi face din ea unicul sau principalul conţinut al conştiinţei, izolat de toate amestecurile pomenite. Senzaţia abstractă este proprie în special artistului. Ea este, asemenea oricărei abstracţii, un produs al diferenţierii funcţionale, deci nu are nimic primordial. Forma funcţională primordială este întotdeauna concretă, adică amestecată (v. Arhaism şi Concretism). Senzaţia concretă este un astfel de fenomen reactiv. Senzaţia abstractă, în schimb, nu este lipsită niciodată, asemenea oricărei abstracţii, de voinţă, adică de element director. Voinţa îndreptată către abstracţia senzaţiei este expresia şi punerea în acţiune a atitudinii estetice senzoriale.

882. Senzaţia caracterizează foarte puternic fiinţa copilului şi a primitivului, în măsura în care, faţă de gândire şi simţire, nu şi neapărat faţă de intuiţie, ea este predominantă. În ce mă priveşte, consider senzaţia drept o percepţie conştientă, iar intuiţia drept o percepţie inconştientă. Pentru mine, senzaţia şi intuiţia alcătuiesc o opoziţie sau doua funcţii ce se compensează reciproc, precum gândirea şi simţirea. Din punct de vedere ontogenetic şi filogenetic, funcţiile intelectuale şi afective, în calitate de funcţii autonome, se dezvoltă cu pornire de la

senzaţie (şi, fireşte, şi de la intuiţie, ca replică necesară a senzaţiei).

883. Senzaţia, în calitate de fenomen elementar, este un dat pur, nesupus legilor raţiunii, spre deosebire de gândire şi de simţire. Denumesc din acest motiv senzaţia funcţie iraţională (v. mai sus), deşi raţiunea izbuteşte să înglobeze un mare număr de senzaţii în corelaţii logice.

884. Omul a cărui atitudine generală este orientată după principiul senzaţiei aparţine tipului senzaţie (v. Tip).

885. Senzaţiile normale sunt relative, altfel spus, ele corespund aproximativ intensităţii stimulului fizic. Senzaţiile patologice nu sunt relative, ci anormal de slabe sau anormal de puternice; în primul caz, ele sunt inhibate, în ultimul caz, exagerate. Inhibarea apare prin predominant unei alte funcţii, exagerarea prin contopire cu o altă funcţie, de pildă cu funcţia încă nediferenţiată a simţirii sau a gândirii. Exagerarea senzaţiei dispare de îndată ce funcţia cu care s-a contopit se diferenţiază pe cont propriu. Exemple deosebit de elocvente oferă în acest sens psihologia nevrozelor, în care se constată foarte frecvent o sexualizare puternică (Freud) a altor funcţii, adică o contopire a senzaţiei sexuale cu alte funcţii.

886. Simbol. Noţiunea de simbol trebuie, după părerea mea, strict deosebită de noţiunea de semn. Semnificaţie simbolică şi semnificaţie semiotică sunt lucruri diferite. Într-un sens strict, Ferrero*68 vorbeşte în cartea sa nu de simbol, ci de semn. De pildă, vechiul obicei, potrivit căruia cu prilejul vânzării unei bucăţi de pământ se oferea cumpărătorului o brazdă, poate fi numit, în chip vulgar, ,,simbolic", dar potrivit naturii sale, el este semiotic. Brazda este un semn care stă pentru întreaga bucată de pământ. Tot astfel, roata cu aripi a funcţionarului de la gară nu este un simbol al căii ferate, ci un semn al apartenenţei la exploatarea feroviară. Simbolul presupune întotdeauna ca expresia aleasă este cea mai bună denumire sau formulă pentru o stare de fapt relativ necunoscută, dar recunoscută ca existenţă sau ca necesară. Dacă deci roata cu aripi a funcţionarului de la căile ferate este declarată simbol, aceasta echivalează cu a spune că acel om are de-a face cu

o fiinţă necunoscută care nu se poate exprima mai bine altminteri.

<Nota 68>Ferrero, Les lois psychologiques du symbolisme, 1895 <Nota 68>

887. Orice interpretare care consideră expresia simbolică o analogie sau o desemnare prescurtată a unui fapt cunoscut este semiotică. O interpretare care socoteşte expresia simbolică drept cea mai bună şi, în consecinţă, cea mai clară sau mai caracteristică formulare a unui fapt relativ necunoscut este simbolică. O interpretare care consideră expresia simbolică o transferare sau o transformare intenţionată a unui fapt cunoscut este alegorică. A interpreta crucea drept simbol al iubirii divine este un demers semiotic, căci expresia „iubire divină" desemnează starea de fapt ce trebuie exprimată, mai potrivit şi mai bine decât crucea, care poate avea şi alte multe sensuri. Simbolică, în schimb, este acea interpretare care, depăşind orice altă explicaţie posibilă, consideră crucea drept expresie a unui anume fapt încă necunoscut şi incomprehensibil, mistic şi transcendent, deci în primul rând psihologic, care nu poate fi reprezentat mai exact altfel decât prin cruce.

888. Atât timp cât este viu, simbolul exprimă un fapt care altminteri nu poate fi caracterizat mai bine. El este viu atâta timp cât este greu de semnificaţii. Dacă îşi naşte sensul din el, altfel spus, dacă se găseşte acea expresie care formulează lucrul căutat, aşteptat sau presimţit mai bine decât simbolul existent până în acea clipă, atunci acesta este mort, adică nu mai posedă decât o semnificaţie istorică. Se poate vorbi în continuare de el ca de un simbol, cu condiţia subînţeleasă de a vorbi despre ceea ce a fost el înainte de a-şi zămisli propria expresie mai bună. Felul în care Pavel şi speculaţia mistică mai veche tratează crucea arată ca pentru ei aceasta era un simbol viu, care reprezenta indicibilul într-un mod inegalabil. Pentru orice interpretare ezoterică, simbolul este mort, căci ea îl readuce întotdeauna la o expresie pe care o considera,

adesea pe nedrept, mai potrivită; în felul acesta, ea face din simbol semnul convenţional al unor raporturi care aiurea sunt mai deplin şi mai bine cunoscute. Simbolul nu este viu decât pentru punctul de vedere ezoteric.

889. Expresia folosită pentru a desemna ceva cunoscut este întotdeauna un simplu semn, niciodată un simbol. De aceea e absolut imposibil ca un simbol viu, adică greu de înţelesuri, să ia naştere din raporturi cunoscute. Căci ceea ce decurge din aceste raporturi nu convine decât ceea ce s-a introdus în ele. Orice produs psihic, care la un moment dat exprima cel mai bine o stare de fapt încă necunoscută sau doar relativ cunoscută, poate fi interpretat ca simbol, în măsura în care se admite că el exprima şi ceea ce este doar presimţit şi încă nelămurit cunoscut. În măsura în care închide în sine o ipoteză sau este în consecinţă desemnarea anticipată a unui fapt de natură încă necunoscută, orice teorie ştiinţifică este un simbol. Acelaşi lucru e valabil pentru orice fenomen psihologic cu condiţia ca el să enunţe sau să semnifice ceva în plus care scapă cunoaşterii momentului dat. Această ipoteza este posibilă oriunde există o conştiinţă care caută alte posibilităţi de semnificare a lucrurilor. Ea nu este posibilă – şi anume doar pentru conştiinţa în chestiune – în cazul în care aceasta a stabilit o expresie care urmează să spună exact ceea ce a intenţionat să spună, ca, de pildă, o expresie matematică. Atare restricţie însă nu există pentru alta cunoştinţă. Aceasta poate concepe expresia matematică drept simbolul unui fapt psihic ascuns şi necunoscut intenţiei care îl stabileşte, în măsura în care se poate demonstra că acest fapt nu era cunoscut celui care a creat expresia semiotică şi în consecinţă nu putea constitui obiectul unei utilizări conştiente.

890. Dacă ceva are sau nu caracter de simbol depinde mai întâi de atitudinea conştiinţei examinatoare, a unui intelect bunăoară care consideră starea de fapt dată nu doar ca atare, ci şi ca expresie a necunoscutului. Este de aceea perfect posibil ca cineva să stabilească un fapt care din unghiul său de vedere să nu pară simbolic, dar să pară din unghiul altei conştiinţe. Şi invers. Există oricum produse

al căror caracter simbolic nu depinde doar de atitudinea conştiinţei examinatoare, ci se revelează din sine însuşi prin efectul simbolic exercitat asupra observatorului. Aceste produse sunt astfel constituite încât, lipsite de simbolismul lor, nu ar mai avea nici o semnificaţie. Un triunghi cu un ochi închis în el este ca fapt pur atât de absurd încât observatorul nu îl poate asimila unui joc întâmplător. O astfel de configuraţie impune o interpretare simbolică. Efectul ei este intensificat fie prin repetarea frecventă şi identică a aceleiaşi configuraţii, fie prin grija cu care ea este confecţionată, anume ca expresie a unei valori particulare ce îi este atribuită.

891. Simbolurile care nu acţionează din ele însele în modul descris mai sus fie sunt moarte, adică depăşite de formulări mai potrivite, fie sunt produse a căror natură simbolică depinde exclusiv de atitudinea conştiinţei examinatoare. Putem numi prescurtat această atitudine, care concepe simbolic fenomenul dat, atitudine simbolică. Ea este doar în parte justificată de atitudinea împrejurărilor exterioare; de cealaltă parte ea rezultă dintr-o anumită concepţie de viaţă, care atribuie un sens oricărui eveniment, mic sau mare, şi conferă acestui sens o valoare mai mare decât realului pur. Acestei concepţii i se opune o alta care pune accentul întotdeauna pe realul pur, subordonându-i acestuia sensul. Pentru această atitudine nu există simbol acolo unde sensul simbolic depinde doar de modul de examinare. Ea recunoaşte simbolul doar atunci când acesta invită observatorul să presupună un sens ascuns. În imaginea unui zeu cu cap de taur se poate, de pildă, vedea un corp omenesc căruia i s-a înlocuit capul cu acela al unui taur; o astfel de explicaţie însă nu rezistă în faţa unei interpretări simbolice, căci simbolul este aici prea marcat pentru a putea fi trecut cu vederea.

892. Un simbol care îşi subliniază propria natură simbolică nu e neapărat viu. El poate, bunăoară, să acţioneze doar asupra laturii istorice sau filozofice a intelectului, să suscite doar un interes intelectual sau estetic. Viu este un simbol doar atunci când pentru observator el exprimă în chip suprem un fapt presimţit dar

încă nerecunoscut. În aceste condiţii el provoacă o participare a inconştientului. El are un efect vitalizant şi stimulator. După cum spune Faust: ,,Dar altfel ah! mă zguduie-acest semn! "*

893. Simbolul viu traduce un fragment esenţial de inconştient, şi cu cât acest fragment este mai răspândit, cu atât efectul său e mai general, căci face să vibreze în fiecare coardă comună.

*Ed. cit., p. 60.

Deoarece simbolul este, pe de-o parte, şi expresia supremă a ceea ce este încă necunoscut, expresie de nedesluşit într-un anume moment dat, el izvorăşte în chip necesar din ceea ce este mai diferenţiat şi mai complex în atmosfera spirituală a epocii sale. Cum, pe de altă parte, simbolul viu închide în sine ceea ce este comun unui grup mai mare de oameni, tocmai pentru a putea acţiona asupra lor, el trebuie să sesizeze exact atare elemente comune. Ele nu pot fi niciodată de ordinul diferenţierii şi acţionării celei mai înalte, căci acestea sunt accesibile şi inteligibile doar unei minorităţi, ci natura lor trebuie să fie ceva atât de primitiv, încât omniprezenţa ei să fie indiscutabilă. Efectul simbolului este universal doar atunci când el exprimă în chip suprem un astfel de conţinut. În aceasta constă efectul puternic şi totodată eliberator al unui simbol social viu.

894. Tot ceea ce am spus despre simbolul social este valabil şi pentru cel individual. Există produse psihice individuate de caracter evident simbolic care impun fără doar şi poate o interpretare simbolică. Pentru individ, ele au aceeaşi semnificaţie funcţională pe care simbolul social o are pentru un grup mai mare de oameni. Aceste produse nu au o provenienţă exclusiv conştientă sau exclusiv inconştientă, ci rezultă din colaborarea egală a conştientului cu inconştientul. Nici produsele conştiente pure, nici cele exclusiv inconştiente nu sunt eo ipso convingător simbolice, ci atitudinii simbolice a conştiinţei examinatoare îi revine obligaţia de a le recunoaşte caracterul simbolic. Ele pot fi însă tot atât de bine interpretate ca fapte determinate pur cauzal, cum, de pildă, erupţia roşie a scarlatinei poate fi interpretată ca un ,,simbol" al scarlatinei. Se vorbeşte în

acest caz pe bună dreptate de ,,simptom" şi nu de simbol. Freud a vorbit, perfect legitim din punctul său de vedere, de acte simptomatice*69 şi nu simbolice, căci pentru el aceste fenomene nu sunt simbolice în sensul definit aici, ci semne simptomatice ale unui anume proces fundamental general cunoscut. Există fireşte nevrotici care îşi interpretează produsele inconştiente, în principal şi în primul rând simptomele patologice, drept simboluri extrem de semnificative. În general însă, nu acesta este cazul. Dimpotrivă, nevroticul de astăzi este mult prea înclinat să interpreteze doar ca ,,simptome" fenomene semnificative şi altminteri. Faptul că în legătură cu ceea ce semnifică sau nu semnifică lucrurile există două concepţii contradictorii, violent atacate şi aparate de ambele parţi, ne arată că, pe lângă procese care nu exprimă un sens anume, fiind simple consecinţe, doar simptome, există şi altele care poartă în sine un sens ascuns, care nu doar provin din ceva, ci tind să şi devină ceva, motiv pentru care sunt simbolice. Cade în seama tactului şi discernământului nostru critic a decide când avem de-a face cu simptome şi când cu simboluri.
<Nota 69> Freud, Zur Psychopathologie des Alltagslebens. <Nota 69>

895. Simbolul are întotdeauna o natură extrem de complexă, fiind alcătuit din date proprii tuturor funcţiilor psihice. El nu este nici raţional, nici iraţional. Are o latură accesibilă raţiunii, dar şi una care scapă acesteia, fiind constituit nu doar din date de factură raţională, ci şi din date iraţionale, venind de la pura percepţie interioară şi exterioară. Fiind bogat în presimţiri şi greu de semnificaţii, simbolul se adresează atât gândirii, cât şi simţirii, iar atunci când natura sa imagistică aparte capătă o formă senzorială, aceasta stimulează atât senzaţia cât şi intuiţia. Simbolul viu nu poate apărea într-un spaţiu obtuz, puţin evoluat, căci acesta se mulţumeşte cu simbolurile existente pe care i le oferă tradiţia. Doar dorinţa frecventă a unui spirit foarte evoluat, pentru care simbolul oferit nu mai este expresia unică a unirii supreme, poate crea un nou simbol. Dar izvorând din cuceririle supreme şi ultime ale spiritului şi

totodată din străfundurile fiinţei, simbolul nu poate să apară doar din funcţiile spirituale cele mai diferenţiate, ci trebuie să-şi tragă rădăcinile, în egală măsură, şi din mişcările cele mai joase şi mai primitive. Pentru ca această colaborare de stări contradictorii să fie în genere posibilă, ele trebuie sa stea alături şi să-şi facă în chip conştient şi deplin opoziţie. O astfel de stare trebuie să fie o dezbinare violentă de sine, şi anume în măsura în care teza şi antiteza se neagă reciproc, iar eul e obligat să recunoască participarea sa necondiţionată la fiecare din ele. Dacă una din părţi este în inferioritate, simbolul apare precumpănitor ca produs al celeilalte părţi şi este în aceeaşi măsură mai puţin simbol şi mai mult simptom, anume al unei antiteze reprimate. În măsură însă în care simbolul este doar simptom, el îşi pierde acţiunea eliberatoare, căci nu exprimă dreptul deplin la existenţa al tuturor părţilor psihicului, ci aminteşte de reprimarea antitezei, chiar şi în situaţia în care conştiinţa nu îşi dă seama de aceasta.

896. Dacă există însă o deplină egalitate şi legitimitate a contrariilor, atestată de participarea necondiţionată a eului şi respectiv antiteza, se produce un blocaj al voinţei: a voi nu mai este posibil, căci orice motiv află în faţa lui un motiv contrar de intensitate egală. Deoarece viaţa nu tolerează niciodată stagnarea, apare o stază de energie vitală care ar duce la o stare insuportabilă, dacă din tensiunea contrariilor nu s-ar ivi o noua funcţie unificatoare, capabilă să definească pe acestea. Ea apare, fireşte, din regresia libidoului provocată de stază. Deoarece prin dezbinarea totală a voinţei progresul este imposibil, libidoul refulează, curentul curge înapoi spre sursă, adică oprirea şi inactivitatea conştiinţei produc o activitate a inconştientului, din care îşi trag rădăcinile arhaice comune toate funcţiile diferenţiate şi în care există acel amestec de conţinuturi pe care îl atestă nenumărate reziduuri de mentalitate primitivă.

897. Prin activitatea inconştientului se pune în lumină un conţinut constelat în egală măsură de teză şi de antiteză şi care, faţă de acestea, se comportă compensator (v. mai sus). Deoarece întreţine relaţii atât cu teza, cât şi cu

antiteza, conţinutul se constituie într-o bază medie pe care contrariile se pot unifica. Dacă luăm drept exemplu opoziţia dintre simţuri şi spirit, atunci conţinutul mediu izvorât din inconştient oferă tezei, în virtutea bogăţiei sale de raporturi spirituale, o expresie binevenită, iar în virtutea evidenţei sale senzoriale, va cuprinde în el şi antiteza senzorială. Eul divizat între teză şi antiteză îşi găseşte în bază medie propria replică, propria şi unica sa expresie de care se va prinde cu aviditate spre a scăpa de dezbinare. De aici faptul că tensiunea dintre contrarii se scurge în expresia medie pe care o apară de lupta contrariilor care se declanşează curând în ea şi în jurul ei, căci contrariile încearcă, fiecare, să rezolve noua expresie în propria accepţie. Factorul spiritual vrea să transforme expresia inconştientului în ceva spiritual, simţurile vor să facă din ea ceva senzorial, una tinde să creeze ştiinţa sau arta, cealaltă să obţină o trăire la nivel sensibil. Dizolvarea produsului inconştient într-un sens sau în altul izbuteşte doar dacă eul nu este total disociat, ci înclină mai mult într-o parte decât în alta. Dacă una din părţi reuşeşte să dizolve produsul inconştient, atunci nu doar acesta înclină cu totul în direcţia respectivă, ci şi eul, ceea ce duce la o identificare a eului cu funcţia cea mai favorabilă (v. Funcţia inferioară). Drept urmare, procesul de disociere se va repeta ulterior pe o treaptă mai înaltă.

898. Dacă, în virtutea stabilităţii eului, nici teza, nici antiteza nu izbutesc să dizolve produsul inconştient, avem dovada ca expresia inconştientă este superioară atât uneia, cât şi celeilalte. Stabilitatea eului şi superioritatea expresiei medii în raport de teză şi antiteză îmi par a fi corelaţii ce se condiţionează reciproc. Uneori s-ar zice că stabilitatea individualităţii înnăscute este determinată, alteori că expresia inconştientă posedă o forţă superioară care conferă stabilitate necondiţionată eului. În realitate însă probabil că lucrurile se prezintă în felul următor: Stabilitatea şi caracterul determinat al individualităţii, pe de-o parte, forţa superioară a expresiei conştiente, pe de alta, nu sunt decât semnele unei aceleiaşi stări de fapt.

899. Dacă expresia inconştientă se conservă în asemenea măsură, atunci ea devine un fel de materie primă

indisociabilă, dar formativă care se constituie în obiectul comun al tezei şi antitezei. Ea se transformă astfel într-un conţinut care domină întreaga atitudine, anulează disocierea şi constrânge forţa contrariilor să se angajeze pe firul unei albii comune. În felul acesta, staza vieţii este suspendată, ea poate curge mai departe cu forţe reînnoite şi ţeluri noi.

900. Am numit procesul descris mai sus în totalitatea lui: funcţie transcendentă; înţeleg prin ,,funcţie" nu o funcţie fundamentală, ci una complexă, compusă din alte funcţii, iar prin ,,transcendent" nu o calitate metafizică, ci faptul că această funcţie operează o trecere de la o atitudine la alta. Materia primă prelucrată de teză şi de antiteză care reuneşte contrariile în procesul ei formativ este simbolul viu. În materia sa brută, multă vreme indisolubilă, zace aspectul sau divinatoriu, iar în forma pe care materia o capătă sub acţiunea contrariilor stă secretul acţiunii sale asupra tuturor funcţiilor psihice. Aluzii la fundamentele procesului generator de simboluri găsim în puţinele relatări despre perioadele de iniţiere ale întemeietorilor de religii, de pildă Isus şi Satana, Buddha şi Mara, Luther şi Diavolul, Zwingli şi preistoria sa mireană, reînnoirea lui Faust prin contractul cu Mephisto, la Goethe. La finele lui Zarathustra al lui Nietzsche aflăm un exemplu elocvent de reprimare a antitezei în figura „omului celui mai slut”.

901. Simţire. Socotesc simţirea ca fiind una din cele patru funcţii psihologice fundamentale. Nu mă pot alătura acelei direcţii psihologice care înţelege prin simţire un fenomen secundar dependent de ,,reprezentări” sau de senzaţii, ci o concep, asemenea lui Hoeffding, Wundt, Lehmann, Külpe, Baldwin şi a altora, ca o funcţie autonomă suigeneris.*70 Sentimentul este mai întâi un proces care are loc între eu şi un conţinut dat, şi anume un proces care atribuie conţinutului o anume valoare, însemnând acceptare sau respingere (,,plăcere" sau „neplăcere"); el este însa şi un proces care, abstracţie făcând de conţinutul momentan al conştiinţei sau de senzaţii momentane, poate apărea izolat ca „stare de spirit", în această din urmă situaţie, el se

poate raporta cauzal la conţinuturi anterioare ale conştiinţei, dar nu neapărat, putând proveni tot atât de bine şi din conţinuturi inconştiente, după cum atestă din belşug psihopatologia. Dar şi starea de spirit, fie că este o simţire generală sau doar parţial dată, exprimă o evaluare, dar nu a unui anume conţinut particular al conştiinţei, ci a stării momentane, globale a acesteia, în sensul, iarăşi, de acceptare sau, respectiv, de respingere. Simţirea este mai întâi un proces strict subiectiv, care poate fi în orice privinţă independent de stimulul exterior, deşi ea însoţeşte orice senzaţie.*71 Până şi o senzaţie ,,indiferentă" are un ,,sunet afectiv", anume acela al indiferenţei, prin care, din nou, se exprimă o valorizare. Simţirea este deci o formă de judecata, diferită însă de judecata intelectuală prin aceea că ea nu urmăreşte să producă o relaţie conceptual, ci un act subiectiv de acceptare sau de respingere. Evaluarea prin simţire este proprie oricărui conţinut conştient, indiferent de natura lui. Dacă intensitatea simţirii sporeşte, apare afectul (v. mai sus), adică o stare a sentimentului însoţită de inervaţii corporale perceptibile. Sentimentul se deosebeşte de afect prin faptul că el nu provoacă nici un fel de inervaţii corporale perceptibile, adică provoacă tot atât de puţin sau tot atât de mult ca un proces obişnuit de gândire.

902. Simţirea obişnuită, ,,simplă" este concretă (v. mai sus), este adică amestecată cu alte elemente funcţionale, de pildă, foarte adesea cu senzaţii. În acest caz, ea poate fi numită afectivă sau (aşa cum procedez în lucrarea de faţă) senzaţie afectivă (Gefühlsempfindung), termen care desemnează o fuziune indisolubilă a simţirii cu elemente senzoriale. Acest amestec caracteristic se găseşte pretutindeni acolo unde simţirea se dovedeşte a fi o funcţie nediferenţiată, cel mai clar el apare în cazul unui nevrotic cu gândire diferenţiată. Deşi simţirea este o funcţie în sine autonomă, ea poate să ajungă dependentă de o alta, de pildă de gândire; în această situaţie apare o simţire care însoţeşte gândirea şi care se salvează de la a fi refulată din conştiinţă doar în măsura în care se adaptează conexiunilor de natură intelectuală.

903. Simţirea concretă, obişnuită trebuie deosebită de simţirea abstractă. După cum noţiunea abstractă (v. Gândire) lasă de-o parte diferenţele dintre lucrurile pe care ea le concepe, tot astfel simţirea abstractă se ridică deasupra deosebirilor dintre feluritele conţinuturi de ea evaluate şi produce o ,,stare de spirit" sau stare a sentimentului care închide în sine, şi suprimă astfel, diferitele evaluări particulare. După cum gândirea ordonează sub formă de noţiuni conţinuturile conştiente, tot astfel simţirea le ordonează pe acestea din urmă în funcţie de valoarea lor. Cu cât simţirea este mai concretă, cu atât mai subiectivă şi mai personală este valoarea conferită de ea; în schimb, cu cât simţirea este mai abstractă, cu atât valoarea conferită de ea este mai generală şi mai obiectivă. După cum o noţiune integral abstractă nu mai coincide cu detaliile şi particularitatea obiectelor, ci doar cu elementele generale şi comune ale lor, tot astfel simţirea integral abstractă nu se acoperă cu elementul particular şi cu însuşirile sale afective, ci doar cu ansamblul tuturor elementelor şi cu nediferenţierea lor. Ca şi gândirea, simţirea este o funcţie raţională, căci, potrivit experienţei, legile raţiunii sunt acelea care repartizează valorile, după cum şi noţiunile se constituie în acord cu legile raţiunii.

<Nota 70> Pentru istoria noţiunii de simţire şi pentru teoria sistemului, cf. Wundt, Grundriß der Psychologie, 1902, pp. 35 ş urm.; Nahlowsky, Das Cefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen etc., 1907; Ribot, Psychologie der Gefühle, 1903; Lehmann, Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens, 1908; Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart, 1902, pp. 208 <Nota 70>

<Nota 71> Pentru deosebirea dintre sentiment şi senzaţie, cf. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologic, I, 1902, pp. 350 ş. urm. <Nota 71>.

904. Evident, definiţiile de mai sus nu caracterizează nicidecum esenţa simţirii, ci îi trasează doar liniile exterioare. Facultatea conceptuală a intelectului se dovedeşte incapabilă să formuleze esenţa simţirii într-un

limbaj conceptual, deoarece gândirea aparţine unei categorii pe care simţirea nu o poate măsura, după cum în genere nici o funcţie psihologică fundamentală nu se poate exprima pe deplin prin alta. Acestei împrejurări i se datorează faptul că o definiţie intelectuală nu va fi niciodată în situaţia de a reda, fie şi aproximativ, specificul sentimentului. Faptul că sentimentele sunt clasificabile nu oferă nici un element capabil să le elucideze esenţa, căci cea mai precisă clasificare nu va putea să indice decât acel conţinut sesizabil intelectualmente de care sentimentele sunt legate, fără însă ca prin aceasta să dea seama de specificul sentimentului. Câte clase de conţinut diferenţiate şi cunoscute de intelect, tot atâtea sentimente, fără însă ca să se ajungă la o clasificare exhaustivă a acestora, căci dincolo de clasele de conţinuturi posibile, sesizabile prin intelect, există şi sentimente care se sustrag oricărei rubricări intelectuale. Ideea de clasificare este ea însăşi de ordin intelectual şi de aceea incomensurabilă în raport cu esenţa sentimentului. Trebuie de aceea să ne mulţumim cu fixarea graniţelor noţiunii.

905. Modul de evaluare prin simţire este comparabil cu apercepţia intelectuală, este o apercepţie a valorii. Se poate distinge o apercepţie activă şi, respectiv, pasivă a sentimentului. Actul pasiv al simţirii este caracterizat de faptul că un conţinut psihologic excită sau atrage sentimentul, forţând participarea afectivă a subiectului. Actul activ al simţirii distribuie valori cu pornire de la subiect, el evaluează conţinuturile după intenţie, şi anume după o intenţie afectiva şi nu intelectuală. Simţirea activă este deci o funcţie direcţionată, o acţiune a voinţei, de pildă a iubi în opoziţie cu a fi îndrăgostit, această din urmă stare fiind o simţire pasivă, nedirecţionată, după cum arată şi uzul lingvistic care desemnează ,,iubirea" drept activitate şi „a fi îndrăgostit" drept stare. Simţirea nedirecţionată este o intuiţie afectivă. În sens strict deci, doar simţirea activă, direcţionată poate fi socotită raţională; simţirea pasivă, în schimb, este iraţională, în măsura în care produce valori fără concursul, uneori chiar fără intenţia, subiectului.

906. Atunci când atitudinea generală a individului se orientează după funcţia simţirii, vorbim de tipul simţire (v. Tip).

907. Sinele*72. Ca noţiune empirică, sinele desemnează întreg cuprinsul fenomenelor psihice ale omului. El exprimă unitatea şi totalitatea personalităţii. În măsura însă în care aceasta este, în virtutea participării ei la inconştient, doar parţial conştientă, noţiunea de sine este de fapt în parte empirică şi în parte un postulat. Cu alte cuvinte, ea cuprinde cognoscibil şi incognoscibil, respectiv ceea ce încă nu este cunoscut. Aceste calităţi sinele le are în comun cu foarte multe noţiuni de ordinul ştiinţelor naturii, care sunt mai mult nomina decât idei. În măsura în care totalitatea, constând din conţinuturi atât conştiente cât şi inconştiente, este un postulat, noţiunea ei este transcendentă; ea presupune de aceea că factorii inconştienţi decurg din cauze empirice şi caracterizează astfel o esenţă doar în parte descriptibilă, în parte însă pro tempore incognoscibilă şi nelimitabilă. Deoarece practic există fenomene ale conştiinţei şi fenomene ale inconştientului, sinele ca totalitate psihică are atât un aspect conştient, cât şi unul inconştient. Empiric, sinele apare în vise, în mituri, în basme sub chipul „personalităţii supraordonate", precum rege, erou, profet, mântuitor etc., sau ca simbol al totalităţii, precum cere, pătrat, quadratură circuit, cruce etc. În măsura în care reprezintă o complexio oppositorum, o îmbinare de contrarii, sinele poate apărea şi ca o dualitate unită, precum Dao, combinaţie de Yang şi Yin, perechea de fraţi, sau eroul şi adversarul său (dragonul, fratele duşmănos, duşmanul de moarte, Faust şi Mephisto etc.); cu alte cuvinte, sinele apare empiric ca un joc între lumină şi umbră, deşi conceptual el este înţeles ca totalitate şi deci ca unitate în care contrariile sunt unite. Nefiind evidentă, o astfel de noţiune este – tertium non datur – din chiar acest motiv, transcendentă. Ar fi chiar – logic – o speculaţie inutilă, dacă nu ar desemna şi numi simbolurile unităţii, apărute empiric. Sinele nu este o idee filozofică, în măsura în care nu îşi enunţă propria existenţă, adică nu se ipostaziază. Intelectualmente, el nu are decât semnificaţia

unei ipoteze. Simbolurile sale empirice, în schimb, posedă foarte adesea o numinozitate semnificativă (de pildă, mandala), adică o valoare afectivă apriorică (de exemplu: ,,Deus est circulus...", pitagoreică tetraktys, cuaternitatea etc.); sinele se dovedeşte a fi astfel o reprezentare arhetipală care diferă de celelalte reprezentări de acelaşi tip prin faptul că ocupă un loc central în virtutea importanţei conţinutului şi a numinozităţii sale.

<Nota 72> Această definiţie a fost scrisă anume pentru volumul de faţă (1958).<Nota 72>

908. Sintetic, v. Constructiv.

909. Suflet. În cursul cercetărilor mele m-am simţit îndemnat să fac o deosebire conceptuală între suflet şi psyche. Prin psyche înţeleg totalitatea proceselor psihice, atât a celor conştiente, cât şi a acelor inconştiente. Prin suflet, în schimb, înţeleg un complex funcţional determinat şi limitat care ar putea fi mai bine caracterizat de termenul ,,personalitate". Spre a-mi preciza poziţia, voi aduce în discuţie unele puncte de vedere mai îndepărtate de subiectul meu. E vorba mai ales de cercetările strălucite ale şcolii franceze privind disocierea personalităţii, somnambulismul, dedublarea caracterului etc. care ne situează în prezenţa ipotezei unei multitudini de personalităţi într-unul şi acelaşi individ.*73

<Nota 73>Azam, Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité 1887. Morton Prince, The Dissociation of a Personality, 1906. Landmann, Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten im Individuum, 1894. Ribot, Die Persönlichkeit, 1894. Floumoy, Des Indes à la Planète Mars, 1909. Jung, Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene (Gesammelte Werke, I). <Nota 73>

910. E limpede că la un individ normal nu apare niciodată o astfel de pluralitate a personalităţii; dar disocierea personalităţii, de nenumărate ori constatată,

trebuie să existe şi la indivizii normali, cel puţin sub o formă vag schiţată. Într-adevăr, în condiţiile unei examinări psihologice mai atente, se pot identifica fără dificultăţi prea mari şi la indivizii normali urme cel puţin palide de disociere a caracterului. E suficient, de pildă, să urmărim foarte atent pe cineva în condiţii diferite pentru a descoperi cât de izbitor i se schimbă personalitatea când trece dintr-un mediu în altul, manifestându-şi de fiecare dată un caracter puternic conturat şi clar diferit de precedentul. Proverbul „înger pe stradă, diavol acasă" este o formulare, izvorâtă din experienţa cotidiană, a fenomenului de disociere a personalităţii. Un mediu anume pretinde o atitudine anume. Această atitudine corespunzătoare mediului devine cu atât mai obişnuită cu cât este pretinsă mai îndelung şi mai frecvent. Foarte mulţi oameni din clasa cultivată trebuie să se mişte în două medii total diferite, în cercul domestic, familial şi în sfera profesională. Cele două medii total diferite pretind două atitudini total diferite care, în funcţie de gradul de identificare (v. mai sus) a eului cu atitudinea respectivă, determină dublarea caracterului. Corespunzător condiţiilor şi necesităţilor sociale, caracterul social se orientează pe de-o parte după aşteptările şi exigenţele mediului profesional, pe de alta după intenţiile sociale şi aspiraţiile subiectului. Caracterul domestic ar trebui de regulă să se formeze în funcţie de pretenţiile la cordialitate şi comoditate ale individului, de unde faptul că oameni care în viaţa publică sunt extrem de energici, curajoşi, tenace, voluntari şi brutali, acasă, în familie sunt buni, delicaţi, îngăduitori şi slabi. Care este caracterul lor adevărat, personalitatea lor reală? A răspunde la această întrebare e adesea imposibil.

911. Aceste scurte reflecţii arată că disocierea caracterului este perfect posibilă şi în cazul individului normal. Motiv pentru care tratarea disocierii personalităţii şi ca o problemă a psihologiei normale este perfect îndreptăţită. După părerea mea, pentru a continua discuţia începută, la întrebarea de mai sus s-ar putea răspunde că un astfel de om nu are un caracter real, adică el nu este individual (v. mai sus), ci colectiv (v. mai sus), corespunzând

prin urmare împrejurărilor şi aşteptărilor de ordin general. Dacă el ar fi individual, caracterul său ar rămâne neschimbat, indiferent de diversitatea atitudinilor sale. El nu s-ar identifica cu o atitudine sau alta şi nu ar putea, şi nici nu ar voi, să împiedice ca individualitatea lui să se manifeste cumva într-o stare ori în alta. El este într-adevăr individual, ca orice fiinţă, dar este şi inconştient. Identificându-se mai mult sau mai puţin cu fiecare din atitudinile sale, el îi înşeală cel puţin pe cei din jur, adesea şi pe sine, în legătură cu caracterul său real; el îşi pune o mască despre care ştie că răspunde, pe de-o parte, intenţiilor sale, pe de alta, exigenţelor şi opiniilor mediului său, în aşa fel încât în el predomină când elementul personal, când influenţa exterioară. Această mască, anume atitudinea adoptată ad hoc, o numesc persona*74. În Antichitate, acest termen denumea masca actorului.

912. Ambele atitudini semnalate mai sus sunt două personalităţi colective pe care le rezumăm sub numele de persona sau personae. Am sugerat mai sus că individualitatea reală este diferită atât de una cât şi de cealaltă. Persona este deci un complex funcţional constituit din raţiuni de adaptare sau de comoditate necesară, dar care nu se identifică cu individualitatea. Acest complex funcţional se referă exclusiv la relaţia cu obiectele.

<Nota 74> Cf. Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, pp. 61 ş. urm. (Gesammelte Werke, VII). <Nota 74>

913. Este necesar să se distingă relaţia pe care individul o întreţine cu subiectul şi aceea pe care el o are cu obiectele exterioare. Înţeleg prin subiect mai întâi acele porniri, sentimente, gânduri şi senzaţii vagi sau tulburi care nu provin, de o manieră demonstrabilă, din continuitatea trăirii conştiente în obiect, ci răsar, mai degrabă tulburând şi frânând, alteori stimulând, din întunecimile interioare, din adâncurile şi fundalurile conştiinţei şi alcătuiesc în totalitatea lor percepţia pe care o avem despre viaţa inconştientului. Subiectul, conceput ca ,,obiect interior",

este inconştientul. După cum există o relaţie cu obiectul exterior, o atitudine exterioară, tot astfel există şi o relaţie cu obiectul interior, o atitudine interioară. E de înţeles că această atitudine interioară este, în virtutea esenţei ei extrem de intime şi greu accesibile, de departe mai puţin cunoscută decât atitudinea exterioară pe care oricine o poate vedea fără probleme. Cu toate acestea nu mi se pare dificil să ne facem o idee despre această atitudine interioară. Toate aşa-numitele inhibiţii, capricii, dispoziţii întâmplătoare, toate sentimentele şi fragmentele imaginative care uneori tulbură activitatea concentrată, alteori liniştea celui mai normal om şi pe care obiceiul nostru de a raţionaliza le reduce la cauze corporale sau la altele de natură diferită nu provin de regulă niciodată din surse pe care conştiinţa li le atribuie; ele sunt percepţii ale unor procese inconştiente. Acestor fenomene le aparţin fireşte şi visele care, după cum se ştie, sunt adesea reduse la cauze exterioare şi superficiale, precum indigestii, supinaţie şi altele de acelaşi fel, deşi o astfel de explicaţie nu rezistă niciodată unei critici severe. Atitudinea oamenilor faţă de aceste lucruri este diferită. Unul nu se lasă câtuşi de puţin tulburat de procesele sale interioare, putându-le trece cu vederea, altul este cu totul dominat de ele; încă de la sculare, o fantezie oarecare sau un sentiment dezagreabil îi strică dispoziţia pe toată ziua, o senzaţie neplăcută îi sugerează ideea unei boli ascunse, un vis îi lasă o presimţire întunecată, deşi altminteri nu e superstiţios. Alţii sunt doar episodic afectaţi de aceste impulsuri inconştiente sau doar de o anume categorie a lor. Cineva nu este conştient de faptul că ele sunt un subiect posibil de reflecţie, pentru altcineva, în schimb, ele constituie o problemă de meditaţie cotidiană. Unul le evaluează fiziologic sau le atribuie comportamentului semenului său, altul descoperă în ele o revelaţie religioasă.

914. Aceste moduri diferite de abordare a impulsurilor venite din inconştient sunt la fel de obişnuite ca atitudinile faţă de obiectul exterior. Ca şi acestea, atitudinea interioară corespunde de aceea unui complex funcţional la fel de bine definit. Acele cazuri în care

procesele psihice interioare par a fi în întregime trecute cu vederea nu sunt lipsite de atitudine interioară, după cum nici acelea care, ignorând constant obiectul exterior, realitatea faptelor, nu sunt lipsite de atitudine exterioară. În aceste din urmă cazuri, destul de frecvente, persona prezintă o defecţiune totală a raporturilor, uneori chiar o brutalitate oarbă care nu cedează decât în faţa unor lovituri dure ale destinului. Nu rareori, tocmai astfel de indivizi a căror persoană este caracterizată de o brutalitate inflexibilă au faţă de procesele inconştientului o atitudine extrem de influenţabilă. Pe cât de neinfluenţabili şi de inaccesibili sunt în afară, pe atât de blânzi, de lipsiţi de vlagă şi de determinabili sunt faţă de procesele lor interioare. În aceste cazuri, atitudinea interioară a indivizilor corespunde deci unei personalităţi interioare diametral opuse celei exterioare. Cunosc, de pildă, un om care a distrus fără cruţare şi cu orbire fericirea celor apropiaţi lui, care însă îşi întrerupe importante călătorii de afaceri spre a se desfăta cu priveliştea frumoasă a lizierei unei păduri zărite din tren. Cazuri identice sau asemănătoare sunt cu siguranţă cunoscute oricui, aşa încât nu are rost să mai multiplic exemplele.

915. Dacă experienţa cotidiană ne autorizează să vorbim de o personalitate exterioară, ea ne autorizează, în egală măsură, să admitem existenţa unei personalităţi interioare. Acesta este modul de comportare pe care îl are cineva faţă de procesele psihice interioare, este atitudinea interioară, caracterul cuiva întors către inconştient. Numesc atitudinea exterioară, caracterul exterior – persona; numesc atitudinea interioară – anima, suflet. În măsura în care este obişnuită, atitudinea constituie un complex funcţional mai mult sau mai puţin solid închegat cu care eul se poate mai mult sau mai puţin identifica. Limba exprima plastic această stare de fapt; când cineva adoptă o atitudine obişnuită faţă de anumite situaţii, se spune: el devine cu totul altul în cutare sau cutare situaţie. În felul acesta se exprimă autonomia complexului funcţional al unei atitudini obişnuite: este ca şi când o altă personalitate ar lua individul în posesie, ca şi când ,,un alt spirit ar fi intrat în

el". Aceeaşi autonomie care-i revine foarte frecvent atitudinii exterioare este revendicată şi de atitudinea interioară, de suflet. Una din cele mai dificile probe de măiestrie pedagogică este schimbarea atitudinii exterioare, a personaei. Tot atât de dificilă este însă şi schimbarea sufletului, căci structura acestuia obişnuieşte să fie la fel de solidă ca şi aceea a personaei. După cum persona este o esenţă care constituie adesea întreg caracterul aparent al unui om, însoţindu-l uneori invariabil de-a lungul întregii sale vieţi, tot astfel şi sufletul este o esenţă precis conturată, care uneori are un caracter invariabil stabil şi autonom ce poate fi foarte bine definit şi descris.

916. Pe baza experienţei mele cred, în ce priveşte caracterul sufletului, că el se comportă în mare complementar faţă de caracterul exterior. Sufletul conţine toate calităţile general umane care lipsesc atitudinii conştiente. Tiranul muncit de coşmaruri, de presimţiri sumbre şi spaime interioare este o figură tipică. În afară brutal, dur şi inaccesibil, este în interior prada fiecărei umbre, supus oricărui capriciu, ca şi cum ar fi făptura cea mai puţin autonomă şi cea mai influenţabilă. Sufletul său conţine deci acele însuşiri general umane, precum determinabilitatea şi slăbiciunea, care lipsesc cu totul personaei sale. Dacă persona este intelectuală, sufletul este sigur sentimental. Caracterul complementar al sufletului afectează şi sexul subiectului, aşa cum am văzut de nenumărate ori. O femeie foarte feminină are un suflet masculin, un bărbat foarte viril are un suflet feminin. Acest contrast vine din faptul că, de pildă, bărbatul nu este absolut şi în toate lucrurile viril, ci el posedă în mod normal şi anume trăsături feminine. Cu cât atitudinea sa exterioară e mai virilă, cu atât trăsăturile feminine sunt mai deplin înlăturate şi trec în inconştient. Această împrejurare explică de ce tocmai bărbaţii foarte virili sunt afectaţi de anumite slăbiciuni caracteristice: faţă de impulsurile inconştientului ei au un comportament feminin, determinabil şi influenţabil. Şi invers, tocmai femeile cele mai feminine manifestă adesea faţă de unele lucruri lăuntrice o ignoranţă, o îndărătnicie şi o obstinaţie pe care, la aceeaşi intensitate, le

întâlnim doar în atitudinea exterioară a bărbaţilor. Dacă vorbim deci în cazul bărbatului despre o anima, trebuie să ne referim în cazul femeilor la un animus. După cum la bărbat prevalează, în genere, în atitudinea lui exterioară, logica şi concreteţea, sau cel puţin acestea sunt considerate ca idealuri, tot astfel la femeie predomină sentimentul. În suflet însă, lucrurile se inversează, în interiorul său bărbatul se lasă în voia sentimentelor, în vreme ce femeia reflectează. De aceea bărbatul deznădăjduieşte total în împrejurări în care femeia mai poate consola şi spera, motiv pentru care el se sinucide mai uşor decât ea. Pe cât de lesne poate femeia să cadă victima împrejurărilor sociale, de pildă, ca prostituată, pe atât de mult poate bărbatul să sucombe impulsurilor inconştientului, alcoolismului şi altor vicii.

917. În ce priveşte însuşirile general umane, caracterul sufletului se poate deduce din caracterul persona-ei Tot ceea ce în mod normal ar fi trebuit să fie în atitudinea exterioară, dar nu este, poate fi în mod sigur întâlnit în atitudinea interioară. Aceasta este o regulă fundamentală, care mi se reconfirmă de fiecare dată. În ce priveşte însă însuşirile individuate, aici nu se poate deduce nimic. Putem fi doar siguri că dacă cineva se identifică cu persona lui, atunci însuşirile sale individuale sunt asociate sufletului. Din această asociaţie izvorăşte simbolul, frecvent în vise, al graviditătţii sufletului care se sprijină pe imaginea primordială a naşterii eroului. Copilul care trebuie să se nască semnifică în acest caz individualitatea încă neconştientizată. După cum persona, ca expresie a adaptării la mediu, este de regula puternic influenţată şi formată de acesta, tot astfel şi sufletul este puternic format de inconştient şi de calităţile acestuia. După cum într-un mediu primitiv, persona asuma aproape inevitabil trăsături primitive, tot astfel sufletul preia, pe de-o parte, trăsăturile arhaice ale inconştientului, pe de alta, caracterul simbolic şi prospectiv al acestuia. De aici, ,,bogăţia de presimţiri" şi ,,creativitatea" atitudinii interioare.

918. Identitatea cu persona determină automat o identitate inconştientă cu sufletul, căci dacă subiectul, eul,

este indistinct de persona, el nu întreţine o relaţie conştientă cu procesele inconştientului. El este totuna cu aceste procese. Cel care se identifică necondiţionat cu rolul său exterior este iremediabil căzut pradă proceselor interioare, adică el se va încrucişa în cazul dat în mod inevitabil cu rolul său exterior sau îl va duce pe acesta la absurd (v. mai sus Enantiodromia). Afirmarea liniei individuale devine astfel imposibilă, şi viaţa curge în albia unor inevitabile antagonisme. În astfel de cazuri, şi sufletul este întotdeauna proiectat într-un obiect real corespunzător, faţă de care există o neapărată relaţie de dependenţă. Toate reacţiile declanşate de acest obiect au asupra subiectului un efect direct, care acţionează pe dinăuntru. E adesea vorba de legături tragice (v. Imagine a sufletului).

919. Tip. Tipul este un exemplu sau un model care redă în mod caracteristic particularităţile unei specii sau ale unei generalităţi. În sensul mai restrâns al lucrării de faţă, tip este un model caracteristic al unei atitudini (v. mai sus) generale, care se manifestă în numeroase forme individuate. Dintre multiplele atitudini posibile, am pus în evidenţă, în cuprinsul acestei cercetări, doar patru, anume acelea care se orientează în principal după funcţiile psihologice fundamental (v. Simţire), deci după gândire, sentiment, intuiţie şi senzaţie. În măsura în care o astfel de atitudine devine obişnuită, punând o anume pecete pe caracterul individului, vorbesc de un tip psihologic. Aceste tipuri bazate pe funcţiile fundamentale şi care se pot numi tipul gândire, tipul simţire, tipul intuiţie şi tipul senzaţie se pot împărţi în două clase în raport de calitatea funcţiilor fundamentale: în tipuri raţionale şi în tipuri iraţionale. În prima categorie intră tipul gândire şi tipul simţire, în cea de a doua, tipul intuiţie şi tipul senzaţie (v. Raţional, Iraţional). Sensul precumpănitor pe care îl ia mişcarea libidinală permite o nouă împărţire în alte două clase: introversie şi extraversie (v. mai sus). Toate tipurile fundamentale pot aparţine atât unei clase cât şi celeilalte, după cum atitudinea lor dominantă este mai introvertită sau mai extravertită. Tipul gândire, bunăoară, poate aparţine atât clasei introvertite, cât şi celei extravertite, tot aşa, oricare

dintre celelalte tipuri. Distincţia între tipuri raţionale şi iraţionale se sprijină pe alt punct de vedere şi nu are nimic a face cu extraversia şi introversia.

920. În două comunicări provizorii despre tipologie*75 nu am deosebit tipul gândire, respectiv simţire de tipul introvertit, respectiv extravertit, ci am identificat tipul gândire cu introversia şi tipul simţire cu extraversia. O dată cu prelucrarea întregului material, mi-am dat seama că atât tipul introversiei cât şi cel al extraversiei trebuie tratate drept categorii supraordonate tipurilor funcţionale. Această distincţie este perfect justificată de experienţă; nu e nici o îndoială că există, de pildă, două tipuri de simţire, dintre care unul se orientează mai degrabă după trăirea afectivă, celălalt mai degrabă după obiect.

921. Voinţă. Înţeleg prin voinţă suma de energie psihica aflată la dispoziţia conştiinţei. Procesul voliţional ar fi deci un proces energetic, declanşat prin motivaţie conştientă. Nu aş desemna deci prin voinţă un proces psihic determinat de motivaţia inconştientă. Voinţa este un fenomen psihologic care îşi datorează existenţa culturii şi educaţiei morale. Ea lipseşte în bună măsură din mentalitatea primitivă.

<Nota 75> Jung, Zur Frage der psychologischen Typen in ,,Archives de Psychologic", vol. XVI; apoi Die Psychologie der unbewußten Prozesse (Gesammelte Werke, VII). <Nota 75>

CUVÂNT DE ÎNCHEIERE

922. În epoca noastră, în care s-a dezvoltat, cu pornire de la cuceririle Revoluţiei franceze, de la “libertate, egalitate, fraternitate", un vast curent de gândire socială care nu crede doar că poate să coboare sau să înalţe drepturile politice la un acelaşi nivel general, ci şi sa juguleze nefericirea prin reglementări şi niveluri exterioare, într-o astfel de epocă este o sarcină ingrată a vorbi de perfecta inegalitate a elementelor care constituie o naţiune. Că oamenii sunt egali în faţa legii, că fiecare îşi are votul său

politic, că nimeni nu poate prin privilegii de clasă moştenite să-si depăşească pe nedrept semenul e un lucru frumos; în schimb, a extinde ideea de egalitate şi la alte domenii ale vieţii e mai puţin frumos. Ar trebui să ai o privire foarte tulbure sau să priveşti societatea umană de la o distanţă nebuloasă ca să crezi că o distribuire echitabilă a fericirii s-ar putea înfăptui prin reglementări uniforme ale vieţii. Ar trebui ca cineva să aibă mintea înceţoşată ca să-şi închipuie că, de pildă, acelaşi cuantum al venitului, respectiv aceleaşi posibilităţi de viaţă au pentru toţi aproximativ aceeaşi importanţă. Ce ar face un astfel de legislator cu toţi aceia ale căror posibilităţi mai mari de viaţă sunt situate înlăuntrul lor şi nu în afară? Pentru a fi echitabil, el ar trebui să dea unuia de două ori mai mult decât altuia, căci ceea ce e mult pentru unul e puţin pentru altul. Nici o legislaţie socială nu va putea să treacă peste diversitatea psihologică a oamenilor, acest factor necesar energiei vitale a unei societăţi omeneşti. De aceea este util să se vorbească de disparitatea oamenilor. Diferenţele determină diversitatea pretenţiilor la fericire de o manieră care face ca nici o legislaţie, oricât de perfectă, să nu le poată, nici aproximativ, satisface. De altfel, ar fi imposibil de imaginat o formă de viaţă exterioară, oricât de echitabilă şi de justă, care să nu fie injustă pentru un tip uman sau pentru altul. Dacă, cu toate acestea, nenumăraţi visători politici, sociali si religioşi lucrează la descoperirea acelor condiţii exterioare generale şi egalitare, capabile să aducă o mai mare posibilitate de fericire universală, lucrul acesta se datorează, cred, unei atitudini generale branşate prea mult pe exterior. Nu putem în cadrul de faţă decât atinge în treacăt aceste probleme, caci nu ne-am propus să le tratăm aici. Scopul nostru este de a ne ocupa doar de problema psihologică. Iar existenţa diferitelor atitudini tipice este o problemă de primă mâna nu doar pentru psihologie, ci şi pentru toate domeniile ştiinţei şi vieţii în care psihologia umană joacă un rol hotărâtor. Este, de pildă, evident pentru mintea oricărui om obişnuit ca orice filozofie care nu este numai istorie a filozofiei se sprijină pe condiţia prealabilă a unei psihologii personale. Aceasta condiţie prealabilă poate

fi de natură pur individuală, şi de obicei ea este astfel interpretată, cel puţin din unghiul unei critici psihologice. şi lucrurile au rămas aici. S-a trecut însă cu vederea că ceea ce s-a socotit a fi *unpraeiudicium* individual nu a fost de fapt în nici o împrejurare, căci punctul de vedere al unui filozof sau al altuia se dovedea asumat de o suită adesea considerabilă de adepţi. El plăcea nu pentru că putea fi maşinal imitat, ci pentru că putea fi înţeles şi adaptat integral. O astfel de înţelegere ar fi cu neputinţă dacă punctul de vedere al filozofului ar fi doar individual determinat, căci într-o asemenea situaţie, el nu ar putea fi pe deplin înţeles sau măcar acceptat. Particularitatea gândirii înţelese şi admise de adepţi trebuie deci să corespundă unei atitudini personale *tipice,* proprie în aceeaşi formă sau într-o forma analoagă şi altor reprezentanţi în societate. De regulă, lupta dintre partide e pur exterioară, ţintind golurile din platoşa individuală a adversarului. O astfel de dispută este, de regulă, puţin rodnică. Mai valoros ar fi să se transfere opoziţia în plan psihologie, în planul din care ea şi provine. Transferul ar lăsa curând să se vadă ca există diferite atitudini psihologice, care au, toate, drept de existenţă, deşi aceasta existenţă duce la elaborarea unor teorii incompatibile.
Atâta timp cât se încearcă aplanarea conflictului prin compromisuri exterioare nu se satisfac decât modestele exigenţe ale unor capete plate, incapabile să se înflăcăreze pentru principii. O înţelegere reală se poate produce, după părerea mea, doar atunci când este recunoscută diversitatea condiţiilor psihologice prealabile.

923. În munca mea practică m-am lovit mereu de faptul că omul este aproape incapabil să înţeleagă şi să preţuiască alt punct de vedere decât acela care îi este propriu. În lucruri mărunte, superficialitatea generală, o indulgenţă şi toleranţa nu tocmai frecvente şi o bunăvoinţă de asemenea rară, permit să se întindă o punte peste abisul lipsei de înţelegere. În lucruri mai importante însă şi mai ales în acelea în care e vorba de idealurile tipurilor, înţelegerea pare cel mai adesea de domeniul imposibilului. Fireşte,

disputa şi neliniştea vor ţine întotdeauna de recuzitele tragicomediei umane, dar nu se poate totuşi nega că progresul civilizaţiei a dus de la dreptul celui mai tare la legalitate şi astfel la constituirea unei instanţe şi a unei măsuri supraordonate partidelor în conflict. O bază pentru aplanarea conflictului dintre concepţii ar putea-o constitui, după părerea mea, recunoaşterea tipurilor de atitudine, dar nu numai a existenţei lor, ci şi a faptului că fiecare individ este în asemenea măsura prizonierul propriului tip, încât este incapabil să înţeleagă perfect punctul de vedere al altuia. Fără recunoaşterea acestei necesităţi, vom asista aproape sigur la siluirea punctului de vedere al celuilalt. Tot aşa cum, la tribunal, părţile adverse renunţa reciproc la a-şi face nemijlocit violenţa, încredinţând legii şi judecătorului pretenţiile lor la dreptate, tot astfel fiecare tip trebuie să se abţină de la a-şi insulta, bănui şi demola adversarul, având conştiinţa propriului mod părtinitor de a vedea lucrurile. Prin conceperea problemei atitudinilor tipice şi prin expunerea ei în linii mari, mă străduiesc să îndrept privirea cititorului meu către acest tablou, cu multiple posibilităţi, al constituirii concepţiilor, în speranţa de a contribui astfel, fie şi cu puţin, la cunoaşterea variaţiilor şi nuanţelor, aproape nesfârşite, ale psihologiilor individuale. Sper că din descrierea tipurilor mele, nimeni nu va trage concluzia că, după mine, cele patru sau opt tipuri descrise epuizează numărul celor existente în realitate. Altminteri, ar fi vorba de o neînţelegere. Nu mă îndoiesc că există posibilitatea de a se examina şi clasifica atitudinile date şi din alte unghiuri de vedere. Am făcut în această cercetare unele aluzii la alte posibilităţi de clasificare, ca de exemplu, clasificarea sub specia activităţii. Dar, indiferent de criteriul utilizat pentru stabilirea tipurilor, compararea diverselor forme de atitudini obişnuite va duce întotdeauna la identificarea aceluiaşi număr de tipuri psihologice.

924. Pe cât de uşor ar fi să se cerceteze atitudinile existente din alte unghiuri de vedere decât cele adoptate aici, pe atât ar fi de greu să se aducă dovezi capabile să conteste existenţa tipurilor psihologice. Nu mă îndoiesc că adversarii

mei se vor strădui să şteargă problema tipurilor din lista tratatelor ştiinţifice, căci pentru orice teorie a proceselor psihice complexe care pretinde valoare universală, chestiunea tipurilor este un obstacol cel puţin nedorit. Orice teorie a proceselor psihice complexe presupune o psihologie umană asemănătoare, în analogie cu teoriile din domeniul ştiinţelor naturii care pornesc de la premisa uneia şi aceleiaşi naturi. Pentru psihologie, lucrurile au un caracter aparte prin aceea că, în constituirea conceptelor ei, procesul psihic nu este doar obiect, ci si subiect. Dacă se admite că în toate cazurile individuale subiectul este unul singur, se poate presupune şi că procesul subiectiv de formare a conceptelor este pretutindeni acelaşi. Că lucrurile nu stau însă aşa rezultă convingător din existenţa diverselor teorii despre esenţa proceselor psihice complexe. Evident, orice nouă teorie presupune îndeobşte că toate cele care i-au premers au fost greşite, şi anume, de cele mai multe ori doar din cauză că autorul ei vede lucrurile subiectivmente altfel decât predecesorii săi El nu ţine seama de faptul că psihologia pe care o cunoaşte este propria psihologie sau cel mult aceea a tipului său. El se aşteaptă că pentru procesul psihic, care e obiectul cunoaşterii şi cercetării sale, să existe o singură explicaţie adevărată, tocmai aceea care îi convine tipului său. Toate celelalte interpretări – aş fi înclinat să spun toate cele şapte, care în felul lor sunt tot atât de adevărate ca şi a sa proprie – sunt pentru el eronate. În interesul valabilităţii teoriei pe care a elaborat-o, el va simţi un fel de aversiune pro-funda, omeneşte de înţeles, pentru stabilirea unei tipologii psihologice, căci astfel teoria proprie şi-ar pierde, bunăoară, şapte optimi din valoarea sa de adevăr; altminteri, ar trebui să accepte pe lângă teoria sa încă alte şapte teorii, ca fiind la fel de adevărate sau, să spunem, cel puţin o a doua la fel de valoroasă.

925. Sunt pe deplin convins că un fenomen natural care este în mare măsură independent de psihologia umană şi care din acest motiv nu poate fi pentru ea decât un obiect nu are decât o singură explicaţie valabilă. Tot astfel, sunt convins că un proces psihic complex care nu poate fi investigat cu

nici un fel de apărat de înregistrare obiectivă poate în mod necesar să aibă drept explicaţie doar pe aceea pe care el însuşi, în calitate de subiect, o produce; adică autorul conceptului poate produce numai acel concept care concordă cu procesul psihic pe care aspiră să-l explice. Conceptul va concorda doar atunci când se va acorda cu procesul de explicat în însuşi subiectul care gândeşte. Dacă procesul de explicat, sau altul analog, nu îi apare autorului, acesta s-ar afla în prezenţa unei enigme totale a cărei explicaţie ar trebui s-o lase în seama celui care trăieşte el însuşi procesul. Nu o să aflu niciodată cu ajutorul unor aparate obiective felul în care ia naştere o viziune; pot doar să îi explic apariţia, aşa cum mi-o reprezint eu. În acest ,,cum mi-o reprezint" se ascunde o perplexitate, căci în cel mai bun caz, explicaţia mea izvorăşte din felul în care mi se înfăţişează mie procesul unei viziuni. Cine îmi dă însă dreptul să presupun că la altcineva procesul viziunii se prezintă identic sau fie şi numai analog?

926. Cu anume întemeiere se va putea aduce ca argument, în favoarea acestei generalizări a judecăţii subiectiv determinate, asemănarea universală a psihologiei umane din toate timpurile şi din toate zonele. Sunt atât de profund convins de această asemănare a psihicului uman, încât am gândit-o ca făcând parte din noţiunea de inconştient colectiv, respectiv ca substrat universal şi omogen, omogenitate care merge atât de departe încât aceleaşi motive mitice şi fabuloase se găsesc în toate colţurile, oricât de îndepărtate, ale lumii, iar un negru din sudul Statelor Unite visează motive din mitologia greacă, in vreme ce un ucenic comerciant din Elveţia repetă în psihoza lui viziunea unui gnostic egiptean. Pe fondul acestei similitudini fundamental se detaşează o disimilitudine la fel de mare a psihicului conştient. Ce distanţe incomensurabile se întind între conştiinţa unui primitiv, a unui atenian din timpul lui Themistocle şi a unui european din zilele noastre! Ce diferenţă între conştiinţa domnului profesor şi aceea a soţiei sale! Cum ar arăta lumea noastră de astăzi, în condiţiile în care ar exista identitate între spirite? Nu, ideea identităţii

psihismelor conştiente este o himeră academică, ce simplifică sarcina unui profesor în prezenţa elevilor săi, dar care în faţa realităţii se prăbuşeşte în neant. Independent de diversitatea indivizilor a căror fiinţă intimă e separată de aceea a vecinilor lor prin distanţele astronomice, tipurile însele, în calitate de clase de indivizi, sunt într-o foarte mare măsura diferite între ele, iar existenţei lor i se datorează deosebirile dintre concepţiile generale. Spre a descoperi similitudinea dintre psihismele umane, trebuie să cobor în străfundurile conştiinţei. Acolo găsesc ceea ce le face similare. Dacă îmi întemeiez teoria pe factorul care le uneşte pe toate, atunci explic psihicul prin ceea ce constituie fundamentul şi originea sa. Dar nu lămuresc nimic din ceea ce este în el diferenţa istorică sau individuală. Cu o astfel de teorie, trec cu vederea psihologia psihicului conştient si neg, de fapt, în întregime celălalt aspect al psihicului, anume diferenţierea lui faţă de dispoziţia embrionară primitivă. Eu reduc întrucâtva omul la situaţia lui filogenetică sau îl disec în procesele sale elementare, iar daca aş vrea să-l recompun după această reducţie, aş obţine, în primul caz, o maimuţă, iar în ultimul, o acumulare de procese elementare al căror ansamblu ar produce o serie de interacţiuni absurde şi lipsite de scop. Fără îndoială că explicarea psihicului pe baza ideii de similaritate nu este doar posibilă, ci şi pe deplin întemeiată. Dacă vreau însă să completez imaginea psihicului, atunci trebuie să nu pierd din vedere eterogenitatea psihismelor, căci psihicul conştient al individului ţine, şi el, alături de fundamentele sale inconştiente, de un tablou general al psihologiei. Pentru a-mi constitui conceptele, eu pot deci, tot atât de legitim, să iau ca punct de plecare diferenţierea psihismelor şi să examinez – acum din punctul de vedere al diferenţierii – procesul pe care mai înainte îl cercetasem din punctul de vedere al similitudinii.

Ajung astfel, firesc, la o concepţie opusă primei. Tot ceea ce acolo a fost lăsat deoparte ca variantă individuală este aici punctul de pornire pentru noi diferenţieri, şi tot ceea ce acolo avea valoare ca expresie a identităţii îmi pare aici fără

valoare, ca fiind de natura doar colectivă. Adoptând acest mod de examinare, urmăresc doar către ceea ce se îndreaptă, şi nu de unde vine ceva, în vreme ce în celălalt mod de examinare, mă preocupă nu scopul, ci exclusiv originea. Pot explica unul şi acelaşi proces psihic prin doua teorii opuse care se exclud reciproc, neputând afirma despre nici una dintre ele că ar fi nefondată, căci legitimitatea uneia se sprijină pe similitudinea psihismelor, a celeilalte pe disimilitudinea acestora.

927. Aici începe însă mare dificultate care a creat probleme atât profanului, cât şi publicului de specialitate, la lectura cărţii mele despre *Metamorfozele şi simbolurile libidoului,* şi anume de o manieră care a iscat confuzie în multe minţi, altminteri capabile. În acea lucrare încercasem să înfăţişez, prin material concret, ambele concepţii. Cum însă realitatea, oricine o ştie, nu este constituită din teorii şi nici condusă de ele, cele două aspecte pe care suntem constrânşi să le gândim separat sunt contopite în suflet, iar în el tot ceea ce e viu sclipeşte în multiple culori. Orice lucru ţine deopotrivă de tradiţie şi de viitor, şi despre nimic nu se poate spune cu certitudine dacă este doar o încheiere sau reprezintă deja şi un început. Pentru cine crede că un proces psihic nu poate avea decât o *singură* explicaţie adevărată, aceasta vitalitate a conţinutului psihic care obligă recursul la două teorii opuse e ceva dezasperant, mai ales când persoana în cauză este un iubitor de adevăruri simple şi necomplicate, incapabil de a le gândi concomitent.

928. Pe de altă parte, nu sunt de părere că cele două moduri de examinare, pe care le-am numit reductivă şi constructivă*76, epuizează posibilităţile de studiu.

<Nota 76> Jung, *Der Inhalt der Psychose,* ed. a II-a. Anexa *(Gesammelte Werke, </Nota 76>*

Dimpotrivă, cred că pentru procesul psihic mai pot fi invocate şi alte explicaţii la fel de ,,adevărate", şi anume tot atâtea câte tipuri există. Iar aceste explicaţii se vor

comporta unele faţă de altele asemenea tipurilor în relaţiile lor personale. Dacă se acceptă deci existenţa deosebirilor tipice între psihismele umane – şi nu vad de ce nu s-ar accepta – , atunci teoreticianul domeniului ştiinţific se vede pus în faţa dilemei neplăcute, fie de a lăsa să subziste alături mai multe teorii contradictorii privitoare la acelaşi proces, fie de a întemeia o sectă care să întreprindă încercarea, de la început lipsită de orice şansă, de a revendica pentru sine unica metodă şi teorie corectă. Prima atitudine se loveşte nu doar de dificultatea enormă amintită a unei operaţii de gândire duble şi interiormente contradictorii, ci şi de unul din primele principii fundamentale ale moralei intelectuale: *principia explicandi non sunt multiplicanda – praeter necessitatem.* Necesitatea unei multitudini de explicaţii este însă hotărât dată în cazul unei teorii psihologice, căci spre deosebire de o teorie oarecare din domeniul ştiinţelor naturii, obiectul explicaţiei este în psihologie de aceeaşi natură cu subiectul; un proces psihologic trebuie să-l explice pe altul. Această dificultate delicată a constrâns de-a lungul timpului minţile gânditoare să caute subterfugii ciudate, precum, de pildă, ipoteza unui ,,spirit obiectiv" care s-ar afla dincolo de procesul psihologic şi care, din acest motiv, ar putea să gândească obiectiv psihicul subordonat lui, sau presupunerea că intelectul ar fi o facultate care s-ar putea situa afară din sine şi s-ar putea gândi pe sine. Cu aceste subterfugii şi cu altele de acelaşi fel ar urma să se creeze acel punct arhimedic în afara Pamântului, cu ajutorul căruia intelectul ar putea să iasă singur din balamale. Înţeleg nevoia omenească profundă de comoditate, dar nu înţeleg ca adevărul să i se încline, înţeleg de asemenea că esteticeşte ar fi mult mai satisfăcător dacă, în loc de paradoxul explicaţiilor care se contrazic reciproc, ar exista posibilitatea de a reduce procesul psihic la o bază instinctivă cât mai simplă şi de a ne linişti astfel sau de a-i atribui un scop metafizic de natură soteriologică şi de a ne odihni apoi legănaţi de această speranţă.

929. Dar tot ceea ce ne străduim să cercetăm Cu intelectul va sfârşi în paradox şi relativitate, dacă e vorba de un demers onest şi nu de o *petitio principii* în slujba comodităţii. Ca înţelegerea intelectuală a procesului psihic *trebuie* să duca la paradox şi relativitate este un fapt incontestabil, fie şi numai pentru că intelectul este una din diferitele funcţii psihice care prin însăşi natura sa îl ajută pe om să-şi construiască imaginile pe care le are despre obiecte. Să nu ne creăm impresia că putem cunoaşte lumea doar prin intelect; o înţelegem tot atât de mult prin sentiment. De aceea judecata intelectului nu reprezintă decât cel mult o jumătate de adevăr, iar dacă este sincera, ea trebuie să-şi recunoască insuficienţa.

930. A nega existenţa tipurilor nu le anulează acestora existenţa. Ţinând seama de această existenţă, orice teorie despre procesele psihice trebuie să admită că nu este nici ea altceva decât un proces psihologic, şi anume expresia unui tip de psihologie umană care există şi are drept la existenţă. Abia din atare descripţii tipice rezultă acele materiale a căror *cooperare* face posibilă o sinteza superioară.